NIHIL OBSTAT

EL CENSOR ECLESIASTICO
JESÚS GARCÍA GUTIÉRREZ

Mixcoac, D. F., noviembre 1º de 1946

"IMPRIMATUR"

Lo decretó el Excmo. y Rvmo. Sr. Arzobispo. Doy fe.

Por el M. I. Sr. Srio.
RAMÓN GARCÍA PLAZA

México, noviembre 18 de 1946.

FERDINAND PRAT, S. J.

LA TEOLOGIA DE SAN PABLO

SEGUNDA PARTE

TRADUCCIÓN
DE
SALVADOR ABASCAL



EDITORIAL JUS
México, 1947

Título francés: *La Théologie de Saint Paul.*
Vigésima edición francesa: París, 1937.

Primera edición castellana: México, 1947.

La Editorial Jus presenta esta obra en colaboración con la Facultad de Filosofía del Centro Cultural Universitario.

ADVERTENCIA DE LA VIGESIMA EDICION FRANCESA

El segundo volumen de esta obra ha sido completamente rehecho a partir de la sexta edición. Aunque el fondo de las ideas sigue siendo casi el mismo, a tal punto ha sido modificada la presentación de ellas, que equivale a veces a una redacción nueva.

Conforme al consejo de sabios críticos, nos hemos esforzado por evitar "las discusiones estériles" y por reconcentrar todo nuestro esfuerzo "en estudios positivos, cuya utilidad es permanente". He aquí por qué hemos suprimido resueltamente todos los pasajes de vuelos polémicos y por qué descartamos también la mención de ciertas hipótesis, que quizá eran nuevas en el momento de la primera edición, pero que ciertamente pasaron ya de moda. La mayor parte de los sistemas tienen una vida muy breve. Las teorías que hacían depender la Teología de San Pablo de las religiones orientales helenizadas llegaron a unirse, a los veinte años, con las elucubraciones de Tubinga; y puede uno extrañarse de que algunas buenas inteligencias tomaran por aurora esas débiles luces crepusculares.

Aceptaremos con gratitud las sugestiones que se nos hagan para el mejoramiento progresivo de una obra que quisiéramos que fuera cada día más útil para los alumnos de nuestros seminarios y para los seglares instruidos.

En los últimos diez años hemos visto aparecer muchos trabajos sobre la persona, la obra y la doctrina de San Pablo, principalmente sobre su Mística y su Moral. En la bibliografía indicamos los más importantes, con una breve apreciación. El P. Allo O. P. publicó hace muy poco tiempo un notable comentario sobre las dos Epístolas a los Corintios *(1935 y 1937). Sabemos que está en prensa* L'Enseignement de S. Paul *de M. François Amiot, superior del seminario de Puy.*

París, 1/o. de noviembre de 1937.

Seguimos los mismos métodos que en las ediciones anteriores.

1.—*Salvo advertencia en contrario, las citaciones patrísticas remiten a la Patrología de Migne, sirviendo las cifras romanas mayúsculas para designar el tomo y las árabes para indicar la columna. El nombre del autor dice por sí solo si se trata de la Patrología latina o de la griega. Los Padres griegos y latinos que ya han aparecido en las ediciones críticas de Leipzig y de Viena son citados, generalmente, conforme a esas ediciones. Las citaciones de Filón son hechas casi siempre de acuerdo con Mangey. En breve tendremos también la edición de Cohn y de Wendland.*

2.—*El exponente colocado a continuación y en la parte superior de un título indica la edición. Cuando no hay lugar a equívoco, solemos citar el título en forma abreviada, pero sin recurrir a esos signos algebraicos que sujetan la paciencia del lector a una prueba harto ruda.*

3.—*En el caso de los comentaristas antiguos y modernos no ha parecido necesario remitir al volumen y a la página. Se comprende fácilmente que se necesita buscar el comentario al texto de que se trate.*

4.—*El texto latino de San Pablo es, naturalmente, el de la Vulgata Clementina. En cuanto al texto griego, seguimos generalmente la edición de Nestle ahora tan difundida* (Novum Testamentum Graece et Latine⁹, *Stuttgart,* 1928, *edición que casi no hace más que reproducir la edición anterior publicada en* 1926). *Nestle tiene la ventaja —para quien sepa leerlo— de proporcionar* todas las lecciones *de las grandes ediciones críticas* (*Tischendorf, Westcott-Hort y B. Weiss*) *y, además, las variantes de la Vulgata adoptadas por los editores de Oxford* (*Wordsworth-White,* Novum Testamentum Latine, *ed. minor, Oxford,* 1911). *Existen ahora dos buenas ediciones publicadas por autores católicos: la de M. Vogels,* Novum Testamentum Graece et Latine, *Dusseldorf,* 1922, *y la del P. Merk, S. J.,* Novum Testamentum Graece et Latine, *Roma,* 1935. *Ambas tienen, en cada página, indicaciones críticas muy útiles para los alumnos, pero demasiado sumarias para hacer apreciar con exactitud el valor de las lecciones adoptadas.*

5.—*Al final de este volumen se hallarán la bibliografía y los índices que son comunes a toda la obra. Allí agregamos un índice alfabético que, conforme a nuestro pensamiento, no debe substituir al sumario analítico ni manejarse al mismo tiempo que éste.*

LIBRO PRIMERO

EL PAULINISMO

CAPITULO I

DEFINICION DEL PAULINISMO

I. *El Evangelio de Pablo.*

1. *Noción general.* — 2. *El Evangelio de Pablo y el misterio de Cristo.* 3. *Elementos del Paulinismo.*

1. Se entiende por *paulinismo* la enseñanza del doctor de los Gentiles considerada en sus características particulares y en su unidad orgánica. Como esa palabra corresponde a una idea justa y como es, además, necesaria, pensamos que no hay sino ventajas en conservarla, pero limpiándola de sus escorias racionalistas.

Desde un principio llamaron la atención de los historiadores y de los exégetas las diferencias de tono, de ideas, de estilo, que dan a los escritores sagrados sus fisonomías distintivas y que los individualizan. No hay como releer, para convencerse de ello, los prefacios en que San Jerónimo caracteriza a los profetas y las páginas de San Ireneo, de Eusebio y de otros Padres sobre el simbolismo de los cuatro animales de Ezequiel aplicándolo a los Evangelistas. Basta, en efecto, con abrir los ojos para comprobar que el Libro de la Sabiduría no se parece al Eclesiastés, que el cuarto Evangelio es de una contextura muy diferente a la de los tres Sinópticos y que el Apóstol Santiago no se coloca en el mismo punto de vista que San Pablo. La predicación de éste no dejó de producir al principio cierta extrañeza en una fracción de la comunidad cristiana. Si no se le negaba el derecho de predicar entre los Gentiles, causaba sorpresa que San Pablo los eximiera de la Ley Mosaica. Tan grave se juzgó el caso, que se recurrió a los Apóstoles y a la Iglesia Madre de Jerusalén. Allí ganó Pablo el asunto; pero esta

victoria no lo puso al abrigo de las calumnias y de las maniobras hostiles de las que el Apóstol fue el blanco durante toda su vida. Mucho tiempo después, los ancianos de Jerusalén se conmovieron por esas imputaciones; y Pablo, aconsejado por ellos, juzgó conveniente traducir en hechos su firme respeto a las instituciones religiosas de su pueblo. Esto no prueba de ninguna manera que Pablo haya enseñado una doctrina distinta, ni que haya habido, en la Iglesia primitiva, cátedra contra cátedra ni altar contra altar; pero es al menos una señal de que no todos los predicadores del Evangelio concedían el mismo relieve y la misma importancia a la abolición de la Ley, a la libertad de los Gentiles y a la perfecta igualdad de éstos con los Judíos: de otra manera, habrían sido suprimidos de raíz, en lugar de perpetuarse, los disentimientos, las discusiones, las malas inteligencias.

No hay dos Evangelios, dos mensajes de salvación. El verdadero Evangelio, el único, es el que Pablo enseña de acuerdo con todos los Apóstoles [1]. ¡Sea anatema cualquiera que predique otro evangelio! Pero no, agrega el Apóstol, eso no es otro Evangelio: "no es más que la tentativa de algunos por sembrar la confusión entre vosotros y destruir el Evangelio de Cristo" [2]. Concede irónicamente a los Corintios el derecho de oír a los adversarios suyos, si éstos predicaban otro Cristo y conferían otro Espíritu y anunciaban otro Evangelio [3]; pero eso es una hipótesis absurda que se destruye con su sola exposición; porque no hay más que un Evangelio, como no hay más que un Cristo y un solo Espíritu Santo. Si no hay dos Evangelios, hay, sin embargo, varias maneras de predicar el mismo Evangelio, según los tiempos, los lugares y las personas. Pablo dice que recibió como parte suya el Evangelio de la incircuncisión [4], así como Pedro recibió el de la circuncisión. Admitamos como correcta la explicación dada por Tertuliano: *Non ut aliud aliter, sed ut alter aliis praedicet*; que "el Evangelio de la incircuncisión" sea la predicación a los incircuncisos y que los dos Apóstoles delimitaron de común acuerdo, no los campos exclusivos de sus correspondientes Apostolados —ni el uno ni el otro lo comprendieron nunca de esta suerte—, sino el teatro especial en que cada quien ejercerá su acción. De todas maneras es cierto que la diferencia de auditorio impone, si no un tema diferente, al menos una manera distinta de presentar el mismo tema evangélico. Y esto es lo que las mejores autoridades entienden por Evangelio de Pablo [5].

[1] I Cor. XV, 11.

[2] Gal. I, 7.

[3] II Cor. XI, 4.

[4] Gal. II, 8.

[5] Acerca del sentido de la palabra "Evangelio" véase la Nota N., págs. 451-6.

2. El mismo explica esto muy claramente en la doxología final de la Epístola a los Romanos:

Gloria a Aquel que es suficientemente poderoso para confirmaros en mi Evangelio *y en el mensaje de Jesucristo, en la revelación del* misterio oculto *por toda la eternidad, pero* descubierto *ahora y* notificado *a todas las naciones, por los escritos de los profetas, según la orden del Dios eterno, a fin de que ellas obedezcan a la fe* [6].

La idea central del pasaje es manifiestamente la descripción de las tres fases del *Misterio*: en otro tiempo *oculto* en las profundidades de los Divinos Consejos, pero ahora *descubierto* providencialmente y aun *notificado* a todo el universo. Esta notificación se dirige sobre todo a los Gentiles, a quienes interesa especialmente; tiene por objeto someterlos a la Fe haciendo brillar ante sus ojos el espectáculo de los bienes evangélicos que se les destinan como a los demás; se hace en medio de las antiguas profecías, mejor comprendidas ahora; y esto por orden expresa de Dios Rey de los Siglos, para quien debe ser la gloria, puesto que El tiene en todo esto la iniciativa. San Pablo identifica aquí su Evangelio con el mensaje de Jesucristo, es decir, con la predicación que tiene a Jesucristo por objeto, y lo pone en conexión con el misterio de los Planes Redentores. El misterio mismo, que no está expresamente definido en este pasaje, es descrito por sus múltiples características, que hallamos detalladas en las Epístolas de la cautividad: insinuado por los profetas, pero siempre incomprendido, el Misterio es iluminado ahora con una luz nueva y anunciado a los Gentiles, a quienes debe conducir a la Fe. Todos estos rasgos reunidos nos muestran que el Misterio es el Plan de la Salvación concebido por Dios desde toda la eternidad, oculto en otro tiempo en la penumbra de la revelación antigua, proclamado ahora solemnemente en

[6] Rom. XVI, 25-26:

	Τῷ δὲ δυναμένῳ ὑμᾶς στηρίξαι.	25 Ei qui potens est vos confirmare
A)	*a*) *κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου καὶ τὸ κήρυγμα 'Ι. Χ.,*	secundum Evangelium meum et praeconium J. C.,
	b) *κατὰ ἀποκάλυψιν μυστηρίου χρόνοις αἰωνίοις σεσιγημένου,*	secundum revelationem mysterii temporibus aeternis taciti,
B)	*φανερωθέντος δὲ νῦν*	26 manifestati autem nunc
C)	*a*) *διά τε γραφῶν προφητικῶν*	(et) per Scripturam prophetarum,
	b) *κατ' ἐπιταγὴν τοῦ αἰωνίου Θεοῦ*	secundum praeceptum aeterni Dei,
	c) *εἰς ὑπακοὴν πίστεως*	in obeditionem fidei
	d) *εἰς πάντα τὰ ἔθνη γνωρισθέντος...*	in omnes gentes cogniti...

todo el universo, Plan en virtud del cual deben ser salvos todos los hombres por la mediación de Cristo y por la unión de ellos con El. Pues bien, el contenido de ese Misterio es el tema esencial del Evangelio Paulino.

Las cartas de la cautividad nos dirán el cómo:

Ahora estoy feliz de sufrir por vosotros, pues completo (con gozo) en mi carne lo que falta a los sufrimientos de Cristo por su cuerpo (místico) que es la Iglesia. Yo he sido constituido ministro de ella por el cargo que Dios me ha confiado de anunciaros plenamente la palabra de Dios, el misterio *oculto a los siglos y a las generaciones (pasadas), pero revelado ahora a sus santos a quienes Dios ha querido hacer conocer cuán preciosa es para los Gentiles la gloria de este* misterio: *a saber, EL CRISTO EN VOSOTROS, LA ESPERANZA EN LA GLORIA* [7].

Como la Vulgata actual es casi ininteligible, sobre todo a causa del paréntesis que rompe la ligazón de las partes, al lado del texto ponemos la antigua traducción latina, que es mucho más exacta, agregando sin embargo un *et* que, conforme al original, reclama el sentido.

Nótese la graduación: *A) Misterio en otro tiempo oculto* (χρόνοις αἰωνίοις σεσιγημένου), *B) ahora descubierto* (φανερωθέντος δὲ νῦν), *C) y aun publicado* (γνωρισθέντος).—Nótense también las cuatro circunstancias de la publicación: *a*) Se hace en medio de las antiguas profecías esclarecidas por el Evangelio (διά τε γραφῶν προφητικῶν, siendo segura críticamente la importantísima enclítica τε), *b*) por orden de Dios, Quien había conservado esto en secreto (κατ' ἐπιταγὴν τοῦ αἰωνίου Θεοῦ), *c*) a los Gentiles especialmente interesados (εἰς πάντα τὰ ἔθνη), *d*) con el objeto de convertirlos (εἰς ὑπακοὴν πίστεως).

Según algunos, los dos κατά están coordinados, aunque sin conjunción, y dependen igualmente de στηρίξαι (Dios os confirma *según* mi Evangelio, *según* el Misterio); y de esta manera el Evangelio queda prácticamente identificado con el Misterio y el Misterio define al Evangelio. Según otros, los dos κατά están subordinados: el primero afecta a στηρίξαι, como arriba, y el segundo explica a κήρυγμα (Dios os confirma *según* (es decir en) mi Evangelio y el mensaje de Jesucristo, mensaje que es *según* el Misterio). En realidad, casi no cambia el sentido, porque los mejores intérpretes entienden por τὸ κήρυγμα Ἰησοῦ Χριστοῦ, no el mensaje anunciado por Jesucristo, sino el mensaje que tiene a Jesucristo por objeto. Por lo mismo, el único problema consiste en saber si el Misterio es una segunda definición del Evangelio de Pablo, o si el mensaje de Jesucristo (es decir, de hecho el Evangelio de Pablo) es *conforme* al Misterio del Plan Redentor, cosa que viene a ser casi lo mismo.

[7] Col. I, 24-27. En cuanto al v. 24, véase la pág. 338.—Aquí se presentan las fases del Misterio casi como en el texto anterior: en otro tiempo conservado *en secreto*, es ahora *manifestado* (τὸ μυστήριον τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀπὸ τῶν αἰώνων καὶ ἀπὸ τῶν γενεῶν, νῦν δὲ ἐφανερώθη, véase Rom. XVI, 25-26: μυστηρίου χρόνοις αἰωνίοις σεσιγημένου, φανερωθέντος δὲ νῦν) y debe ser *notificado* en todas partes (γνωρίσαι, véase Rom. XVI, 26: γνωρισθέντος). En esto consiste el encargo especial de Pablo. El Apóstol recibió, para bien de los Gentiles (Col. I, 25: εἰς ὑμᾶς, véase I, 27 ἐν τοῖς ἔθνεσιν) un *ministerio* o una *administración* (οἰκονομία) que lo constituye διάκονος τῆς ἐκκλησίας (I, 25) u οἰκονόμος Θεοῦ (Tit. I, 7; I Cor. IV, 1), porque la Iglesia es la casa (οἶκος) de Dios.—Ese ministerio consiste en *predicar la palabra de Dios en su integridad, en su plenitud* (πληρῶσαι). La *palabra de Dios* es en general el Evangelio (I Cor. XIV, 36; II Cor. II, 17; IV, 2; I Tes. II, 13), pero dos circunstancias la determinan aquí en un sentido más especial: la misión respecto a los Gentiles y la identificación de la palabra de Dios con el Misterio. Este es, por lo tanto, prácticamente, el Evangelio de Pablo. En este pasaje tenemos una nueva y sumamente concisa definición del Misterio, I, 27: ὅ ἐστιν Χριστὸς ἐν ὑμῖν ἡ ἐλπὶς τῆς δόξης. Poco importa que el antecedente de ὅ ἐστιν (variante ὅς ἐστιν, por atracción) sea πλοῦτος o μυστήριον, porque el *Misterio* no difiere en verdad de la *riqueza del Misterio;* pero gramatical y lógicamente es más probable que el antecedente sea μυστήριον. Esta palabra es, por lo tanto, la directamente definida.—En la definición misma se puede poner una coma después de ἐν ὑμῖν y se obtienen dos pensamientos distintos: el Misterio es: 1) Cristo en medio de vosotros, Gentiles; 2) Cristo vuestra esperanza. O puede ser leída sin coma y se tendrá un solo pensamiento: el Misterio es Cristo, esperanza de gloria en vosotros (para vosotros). Anteriormente, Cristo, el Mesías, parecía pertenecer solamente a los Judíos y los Gentiles estaban sin esperanza (Ef. II, 12: χωρὶς Χριστοῦ... ἐλπίδα μὴ ἔχοντες). *Cristo* está ahora en medio de ellos (ἐν ὑμῖν), está en ellos; es la *esperanza* de ellos; El les promete y les garantiza la *Gloria* celestial.

No se pronuncia aquí la palabra Evangelio; pero, de hecho, Pablo no entiende otra cosa cuando habla de su predicación, del cargo que se le ha confiado, de la misión que está desempeñando, de los sufrimientos que lleva con paciencia y que está dispuesto a soportar todavía para cumplir dignamente su tarea. Y todo esto tiende a la promulgación del *Misterio* entre los paganos. Ese misterio, oculto antiguamente en los arcanos de la Ciencia divina, ahora expuesto a plena luz y proclamado en alta voz, es el Cristo accesible no solamente para los Judíos sino para los Gentiles mismos, Salvador universal de los hombres y esperanza común de ellos. Ya no hay excepciones, ni favoritismos, ni privilegios: en lo sucesivo, Cristo pertenece a todos y les pertenece en la misma medida. Esto es lo que San Pablo se siente llamado a predicar sin descanso, lo que le hace afrontar las persecuciones, lo que le consuela en los sufrimientos: es la nueva del gran Misterio, el Evangelio de la incircuncisión.

Estas mismas ideas son desenvueltas con mayor amplitud en la gran digresión de la Epístola a los Efesios:

Yo, Pablo, prisionero de Cristo Jesús por vosotros, los Gentiles, pues al

menos habréis sabido cuál es la dispensación de la gracia de Dios que me ha sido dada por vosotros, (quiero deciros) que por revelación he tenido conocimiento del misterio *tal como acabo de exponerlo en pocas palabras. Leyéndolas, podréis apreciar la inteligencia que yo tengo del* misterio *de Cristo que en otras generaciones no fue notificado a los hijos de los hombres como ha sido revelado ahora a sus santos apóstoles y profetas en el Espíritu: a saber que LOS GENTILES SON COHEREDEROS Y MIEMBROS DEL MISMO CUERPO Y COPARTICIPES DE LA PROMESA EN CRISTO JESUS, por el Evangelio del que he venido a ser ministro... Sí, a mí, el más inferior de todos los santos, fue dada esta gracia de anunciar a las naciones la riqueza insondable de Cristo y de poner en claro cuál es la economía del* misterio *oculto desde la eternidad en Dios, el creador de todas las cosas... Por lo cual os ruego que no perdáis ánimo a causa de mis tribulaciones por vosotros: ellas son vuestra gloria* [8].

En este pasaje se destacan cuatro pensamientos. El Apóstol se dice, conforme a su costumbre, el prisionero de Cristo, el cautivo del Evangelio, para bien de los Gentiles. Por haber salido en defensa de ellos, se atrajo el Apóstol el odio de sus compatriotas; sufre persecución, por haber defendido los derechos de aquéllos; por lo cual esos sufrimientos son para él una fuente de gozo y deben ser para sus neófitos un motivo de orgullo [9]. Reivindica Pablo un conocimiento no exclusivo pero muy especial del Misterio, del cual contiene la epístola la exposición más clara y completa; reivindica, sobre todo, la misión de anunciar por todas partes ese artículo de Fe; y el recuerdo de un favor tan inmerecido provoca en él una explosión de humilde

---

[8] Ef. III, 1-13. Los versículos 2-13 forman un inmenso paréntesis, pues la frase que comienza en el versículo 1 (*Τούτου χάριν ἐγὼ Παῦλος*) continúa, en cuanto a la idea, en el v. 14 (*Τούτου χάριν κάμπτω τὰ γόνατά μου*).

[9] *Δέσμιος Χριστοῦ Ἰησοῦ* (Filemón 1 y 9), *ὁ δέσμιος τοῦ κυρίου* (II Tim. I, 8), *ὁ δέσμιος τοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ* (Ef. III, 1), *ὁ δέσμιος ἐν κυρίῳ* (Ef. IV, 1).—Frecuentes alusiones a sus cadenas (Fil. I, 7.13.14.17; Col. IV, 18; II Tim. II, 9; Filem. 10) que son las cadenas del Evangelio (Filem. 13: *ἐν τοῖς δεσμοῖς τοῦ εὐαγγελίου*), porque fue aprisionado por haber predicado los derechos de los Gentiles (Hechos XXI, 28: XXII, 22): cadenas gloriosas para ellos (Ef. III, 13: *ἥτις ἐστὶν δόξα ὑμῶν*) y honrosas para él (Col. I, 24). Se complace en llamarse *embajador* de Cristo *en las cadenas* (Ef. VI, 20: *ὑπὲρ οὗ πρεσβεύω ἐν ἁλύσει*) y su única ambición es predicar siempre con la misma intrepidez el *Misterio del Evangelio* (*Ibid.*: *τὸ μυστήριον τοῦ εὐαγγελίου*) o *el Misterio de Cristo por el cual* está encadenado (Col. IV, 3: *τὸ μυστήριον τοῦ Χριστοῦ δι' ὃ καὶ δέδεμαι*), es decir, el Misterio que es el punto fundamental de su Evangelio y el Misterio que tiene por objeto a Cristo Redentor universal.

gratitud [10]. El Apóstol identifica el Misterio con el Evangelio que tiene el encargo de publicar, no él solo pero más que los otros: sublime ministerio que tiene por objeto descubrir ante los hombres la inefable riqueza de los Consejos Redentores y revelar a los ángeles mismos los abismos de la Sabiduría de Dios [11]. En fin, el Misterio —y, consiguientemente, el Evangelio de Pablo— es definido una vez más, con mayor precisión que nunca: "los Gentiles son coherederos", es decir, herederos de la Gracia y de la Gloria con el mismo título y en la misma medida que los Judíos, para quienes

---

[10] Ef. III, 3-4: *ὅτι κατὰ ἀποκάλυψιν ἐγνωρίσθη μοι τὸ μυστήριον, καθὼς προέγραψα ἐν ὀλίγῳ, πρὸς ὃ δύνασθε ἀναγινώσκοντες νοῆσαι τὴν σύνεσίν μου ἐν τῷ μυστηρίῳ τοῦ Χριστοῦ*. Pablo explica lo que acaba de decir: *εἴγε ἠκούσατε τὴν οἰκονομίαν τῆς χάριτος τοῦ Θεοῦ τῆς δοθείσης μοι εἰς ὑμᾶς*. No debe tomarse la palabra *οἰκονομία* en el sentido activo (administración) sino en el sentido pasivo (establecimiento, institución divina): *χάρις* no es la Gracia de la conversión sino la Gracia del Apostolado y especialmente del Apostolado de los Gentiles, como lo muestra la adición: *τῆς δοθείσης μοι εἰς ὑμᾶς*. El genitivo *χάριτος* es, por lo tanto, un genitivo objetivo (la economía relativa a la Gracia) o, si se quiere, un genitivo de *epexegesis* (la economía que consiste en la Gracia).—En el versículo 3, *ὅτι* no significa *porque* sino *a saber que*: la revelación del Misterio (*κατὰ ἀποκάλυψιν ἐγνωρίσθη μοι τὸ μυστήριον*) es precisamente *la economía de la Gracia* de que se acaba de tratar. Cuando agrega el Apóstol: *"como lo escribí arriba en pocas palabras"* (*καθὼς προέγραψα ἐν ὀλίγῳ*), remite al capítulo II, en el que explicó, en efecto, el misterio de la incorporación de los Gentiles a la Iglesia, con la seguridad de que los lectores reconocerán allí cuán profunda es la inteligencia que de este Misterio tiene Pablo.

[11] Ef. III, 8-9: *ἐμοὶ τῷ ἐλαχιστοτέρῳ πάντων ἁγίων ἐδόθη ἡ χάρις αὕτη, τοῖς ἔθνεσιν εὐαγγελίσασθαι τὸ ἀνεξιχνίαστον πλοῦτος τοῦ Χριστοῦ, καὶ φωτίσαι τίς ἡ οἰκονομία τοῦ μυστηρίου*. Es curiosa la palabra *ἐλαχιστότερος*: "más pequeño que los más pequeños de los santos". Esto es un comparativo de superlativo. No son raras estas formaciones, sobre todo en la decadencia griega, con los superlativos y comparativos irregulares. Se halla en Aristóteles la palabra *ἐσχατώτερος* y en San Juan *μειζότερος* (III Juan, 4).—La gracia, el insigne honor concedido a Pablo, a pesar de su indignidad, consiste: 1) en anunciar a los Gentiles la insondable riqueza de Cristo; 2) en explicar la economía del gran Misterio. El primer mensaje concierne especialmente a los Gentiles, porque les importa saber que la riqueza de Cristo se desborda sobre ellos y que por este hecho son tan ricos como sus hermanos mayores los Judíos. Se dice que esta riqueza de Cristo es insondable, incomprensible o inconmensurable, porque sobrepasa a los cálculos humanos y porque puede extenderse a todos los hombres sin agotarse. El segundo mensaje es para todos, Judíos y Gentiles, porque todos tienen necesidad de conocer la economía del Misterio, economía que comprende, como su nombre lo indica, una multitud de instituciones, de relaciones y de puntos de vista que hasta entonces habían constituido el secreto del Creador (*sacramenti absconditi a saeculis* in Deo qui omnia creavit), del cual no tenían conocimiento ni los ángeles mismos (ut innotescat principatibus et potestatibus in caelestibus) y en el cual resplandece la multiforme sabiduría de Dios (*ἡ πολυποίκιλος σοφία*).

parecía reservado, hasta entonces, el patrimonio de los favores celestiales; son "miembros del mismo cuerpo" místico de Cristo y ya no hay, por lo mismo, entre ellos y los Judíos, ni privilegio, ni diferencia, ni desigualdad; son "copartícipes de la promesa" maravillosamente liberal, hecha a los Patriarcas en el transcurso de los siglos; y son todo esto "en Cristo", que es la causa meritoria de ello, y "por el Evangelio", que es la condición esencial de tan gran maravilla [12].

Nuestras investigaciones nos llevan siempre al mismo resultado. El *Evangelio* de Pablo, llamado también el Misterio de Dios, el Misterio de Cristo, el Misterio del Evangelio, o simplemente el Misterio, es, en su fórmula más amplia y más precisa, el Misterio de la Redención de todos los hombres por Cristo y en Cristo. Las Epístolas nos proporcionan, aquí y allá, algunos otros datos; pero se debe estar en guardia contra el peligro de creer que el Apóstol quiere presentar a nuestra atención un punto característico de su doctrina cada vez que habla de su Evangelio. Cuando, movido por los desórdenes de los Corintios en la celebración del ágape, les recuerda la enseñanza del Señor acerca de la Eucaristía, no insinúa Pablo que las otras Iglesias sean menos favorecidas en esta materia [13]; y cuando, en respuesta a las dudas nacientes

---

[12] Ef. III, 6: *εἶναι τὰ ἔθνη συγκληρονόμα καὶ σύσσωμα καὶ συμμέτοχα τῆς ἐπαγγελίας ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ διὰ τοῦ εὐαγγελίου.* He aquí el contenido y la definición del Misterio. La idea principal está en la preposición *σύν* componente de los tres adjetivos compuestos: *συγκληρονόμα* coherederos, es decir, herederos *con* (los Judíos), etc.—La palabra *συγκληρονόμος* no es empleada por los escritores clásicos; ha sido hallada en Filón, *Legat. ad Caium*, 10; el verbo *συγκληρονομεῖν* está en El Eclesiástico XXII, 29. Siendo la *herencia* (*κληρονομία*), generalmente, en el Nuevo Testamento, la vida eterna (Ef. I, 14.18; V, 5; Col. III, 24; I Pedro I, 4), *συγκληρονόμος* significará coheredero del Reino Celestial. Véanse Rom. VIII, 17; Hebr. XI, 9; I Pedro III, 7.—El sentido de *σύσσωμα, miembros de un mismo cuerpo,* no es oscuro para quien esté familiarizado con la teoría del Cuerpo Místico. ¿Forjó Pablo este expresivo término? Lo que puede hacer creer que es más antiguo es que se halla en *De mundo* (IV, 30), obra atribuida a Aristóteles, la palabra *συσσωματοποιεῖν*.—La palabra *συμμέτοχος* no ha sido encontrada en otro lugar más que en Josefo; pero *συμμετέχειν* es usada en los clásicos y la adición *τῆς ἐπαγγελίας* aclara por completo el sentido. Pablo explica con gran frecuencia lo que él entiende por *la promesa* o *las promesas* (Rom. IV, 13-20; IX, 4.8.9; XV, 8; Gal. III, 14-29; IV, 23-28; Ef. I, 13; II, 12, etc.): son los compromisos que en diversas circunstancias solemnes contrajo Dios con su pueblo y que comprenden el envío del Mesías.—Las dos condiciones para recibir esos beneficios son: abrazar el Evangelio, que es para todo creyente el instrumento de salvación (Rom. I, 16), y estar unido a Cristo, quien es el mediador único (I Tim. II, 5), el depositario de todos esos dones (Gal. III, 16) y, sobre todo, el crisol en que se realiza la fusión íntima de los fieles (Gal. III, 26-29).

[13] I Cor. XI, 28.

de los mismos Corintios, repite un fragmento de su primera catequesis acerca de la Muerte, la Sepultura y la Resurrección de Jesucristo, es tan poco lo que pretende distinguirse en esto de los otros Apóstoles, que en seguida agrega: "Ora yo, ora ellos, de esta manera predicamos y de esta manera habéis creído" [14]. Es indudable que él debió haber insistido más que los otros sobre el valor soteriológico de la Sepultura y de la Resurrección de Jesucristo, pero la prueba de que no es cosa exclusivamente propia de Pablo este punto de vista está en que él supone que los Romanos y los Colosenses, que no han sido sus discípulos, conocen bien el simbolismo del entierro místico del cristiano en el Bautismo [15].

Sin embargo, aunque el hecho de que Pablo mencione su Evangelio no implica necesariamente un capítulo característico de la predicación del Apóstol, cuando menos pone al lector sobre aviso. A la vista de este texto: "el día en que Dios juzgará las acciones secretas de los hombres, según mi Evangelio, por Cristo Jesús" [16], los mejores exégetas se preguntan a qué se refieren las palabras "según mi Evangelio"; y concluyen, con acierto, que la referencia no es ni al día del Señor, ni a las acciones secretas de los hombres como materia del juicio divino, ni al hecho mismo del juicio, sino a la manera como será hecho el juicio por la mediación de Cristo. Y esto es, en efecto, una de las ideas favoritas de Pablo. A los desvergonzados detractores que le acusan de adulterar la palabra de Dios, de ocultarla bajo miserables disfraces, de envolverla en enigmas intencionales, San Pablo protesta que no se predica a sí mismo "sino al Señor Jesucristo" [17]. Y pone el énfasis en la palabra Señor. Sabemos, en efecto, que San Pablo consideraba la confesión del *Señorío* de Cristo como una profesión de Fe abreviada y como un resumen del Evangelio [18]. De la misma manera, cuando Pablo menciona su Evangelio a propósito de la Ley Mosaica y lo opone al de los judaizantes [19], nos hace pensar en su doctrina capital sobre la naturaleza de la Ley que es impotente por sí misma, independientemente de la Gracia, y que no es buena más que para retener, por medio del terror y de las amenazas, en el camino recto, a los

---

[14] I Cor. XV, 11.

[15] Rom. VI, 4; Col. II, 12.

[16] Rom. II, 16: "Indicari hac locutione aliquid videtur, quod ab ipso magis, quam a reliquis, doceatur ipsiusque praedicationi quasi sit proprium et essentiale" (Cornely).—"The point to wich St. Paul's Gospel, or habitual teaching, bears witness is, not that God will judge the world (wich was an old doctrine) but that He will judge it *through Jesus Christ* as His Deputy" (Sanday).

[17] II Cor. IV, 5.

[18] Rom. X, 9-10.

[19] I Tim. I, 8-11.

rebeldes y a los criminales. En la segunda a Timoteo, Pablo llama la atención sobre otro punto de su Evangelio: "Recuerda que Jesucristo, de la raza de David, resucitó de entre los muertos según mi Evangelio, por el cual sufro hasta estar encadenado, como un malhechor" [20]. El punto importante no es aquí, evidentemente, la descendencia del linaje de David: es, por lo tanto, la Resurrección de Jesucristo, cuya memoria reconforta y enciende al cristiano, en medio de los contratiempos y de las persecuciones.

Todos estos detalles dispersos nos invitan a no encerrar el Evangelio de Pablo dentro de una fórmula demasiado estrecha, como sería la de la libertad de los Gentiles con relación a las observancias legales, o la fórmula de la justificación por la Fe sin las obras de la Ley y aun la de la universalidad de los Planes Redentores de Dios. El Evangelio de Pablo no es tanto una tesis particular cuanto el conjunto de la doctrina evangélica vista desde cierto ángulo y presentada bajo una luz especial. Y es un cuadro en que todas las virtudes pueden hallar su lugar. Por lo cual conviene pasar, después de haber considerado las indicaciones del Apóstol, al extracto de su doctrina, a guisa de comprobación.

3. Cerremos, pues, sus Epístolas, como si él no hubiese dicho nada de su Evangelio, y preguntemos a los teólogos más versados en la doctrina paulina, sin distinción de escuelas ni de tendencias, cuáles son los puntos esenciales y los elementos constitutivos de ella. Todavía no se trata de agruparlos y de clasificarlos, sino tan sólo de formar una lista de ellos. Después se examinará si son verdaderamente fundamentales, de manera que no puedan ser olvidados sin alterar la economía del conjunto, si son característicos, al menos desde el punto de vista en que los considera el Apóstol, y si son susceptibles de formar un todo coherente. He aquí, primeramente, el resultado de ese *referéndum* en que la enunciación de los artículos se sucede sin orden lógico.

El Plan Redentor de Dios, comprendiendo la iniciativa divina de la Gracia, la elección y la predestinación eternas en Cristo, los preparativos providenciales, la finalidad de la obra redentora.

El contraste de los dos Adanes, el tipo y el antitipo, resumiendo la historia de la Humanidad: causa, el uno, del pecado, de la muerte, de la caída; autor, el otro, de la Justicia, de la Vida, de la reedificación.

[20] II Tim. II 8. "Es manifiesto el énfasis del pensamiento: resucitado de entre los muertos. Esto es de lo que Timoteo debe acordarse sobre todo" (Lemonnyer). El Apóstol exhorta a su discípulo a sufrir con él (II, 3: *συγκακοπάθησον*), por la causa del Evangelio (I, 8), pensando en Jesús resucitado, Quien, siendo hombre como nosotros, pasó por las mismas pruebas antes de alcanzar la Gloria.

La antítesis carne y espíritu, colocada equivocadamente por algunos en la base misma del Paulinismo, pero de una importancia capital tanto para la soteriología como para la Moral.

El papel y la finalidad de la Ley, que a primera vista podrían parecer menos estrechamente unidos a la enseñanza del Apóstol, pero que no pueden ser secundarios, por su alcance, en el Evangelio del Doctor de los Gentiles.

La Muerte Redentora de Cristo, considerada por muchos, con una exageración manifiesta, como una creación exclusiva del genio de Pablo, pero que está, ciertamente, en el centro de su doctrina.

La Justificación por la Fe, que es el otro aspecto de la Redención, por ser la aplicación subjetiva de la Muerte Redentora.

La Resurrección de Jesucristo como complemento intrínseco de la obra redentora y como causa ejemplar de nuestra resurrección gloriosa.

La Iglesia, Cuerpo Místico de Cristo, fruto de su Muerte y de su Resurrección.

El Bautismo, sello de la Fe y rito de incorporación al Cristo Místico, con la *Eucaristía* que da a ese cuerpo su alimento y su crecimiento.

La escatología, como término normal de la vida cristiana.

Es claro que se podría alargar esta lista con algunos artículos; pero lo más frecuente sería que se les viera comprendidos dentro de los puntos ya señalados o sin ningún rasgo verdaderamente característico, o en la periferia, digamos así, del pensamiento paulino. En efecto, lo apocalíptico, en cuanto es distinto de la escatología, carece de originalidad y sigue los datos tradicionales; la demonología y la angelología son ideas de superficie, tomadas del lenguaje popular y sin influencia seria sobre el fondo mismo de la enseñanza; la teoría sobre el origen, la extensión y la dominación del pecado es, al contrario, capital, pero está en la antítesis de los dos Adanes como la parte en el todo; en fin, la teodicea se halla comprendida, por entero, en lo que tiene de específicamente paulina, en la teoría de los Planes Redentores.

Este conjunto doctrinal, que constituye la enseñanza particular del Doctor de los Gentiles, es lo que se llama Paulinismo y lo que se puede llamar también, con un nombre discutible quizá, pero aceptado ahora y sancionado por el uso, la *Teología de San Pablo.* Antes de seguir adelante, disipemos una mala inteligencia o equívoco. No tratamos nosotros a los autores sagrados "como a teólogos", ni consideramos sus escritos "como otras tantas construcciones o, al menos, esbozos teológicos"; no los consideramos "primero como Revelación y luego como Teología" y no distinguimos en ellos "por un lado el dato revelado y por otro lado el perfeccionamiento" del dato divino. Una cosa es la Teología de San Pablo y otra cosa es, por ejemplo, la Teología de Santo Tomás. La Teología de San Pablo es la "summa" de las Revelaciones

divinas transmitidas por el órgano del Doctor de los Gentiles. La Teología de Santo Tomás es la interpretación, tan feliz como se quiera, pero necesariamente humana y falible, del material revelado de Pablo y de los otros escritores inspirados. Pablo nos proporciona los elementos de una Teología, pero no hace él mismo su Teología, en el sentido ordinario de esta palabra. Pablo piensa sistemáticamente, es decir, de una manera hilada y coherente, pero el sistema no es suyo y para reducir su pensamiento a un sistema será necesario a veces llenar lagunas, establecer relaciones, sacar algunas conclusiones. Esto es la tarea del teólogo. Intérprete fiel y leal, el teólogo debe tratar de exponer lo menos imperfectamente posible todo el pensamiento, y nada más que el pensamiento, de su guía inspirado, sin falsearlo, sin exagerarlo, sin desnaturalizarlo por exceso o por mengua. No somos de los que quieren leer en San Pablo "más de lo que dice y más de lo que puede decir", de los que lo consideran como un simple "colaborador de la Gracia y del Maestro interior", quienes, so pretexto de que "la letra mata", se niegan a sujetarse a las palabras y a las expresiones del Apóstol.

Era necesario precisar todo esto, porque, aun cuando no está por encima del nivel de una mediana inteligencia, escapa de hecho a muchos espíritus cultivados.

II. La Teología Paulina en germen.

1. *Cristo está en el centro.*—2. *No precisamente el Cristo moribundo.*—3. *Sino el Cristo Salvador.*—4. *Sinopsis.*

1. Si para comprender la *Ciudad de Dios* de San Agustín o el *Discurso sobre la Historia Universal* de Bossuet se requiere que esté uno penetrado de la tesis que esos dos grandes genios desenvuelven en esas obras con tanta magnificencia, no es menos necesario, para leer con fruto a San Pablo, examinar atentamente los principios directores de su pensamiento. En las obras del espíritu hay siempre, como en las creaciones del arte y en los espectáculos de la naturaleza, un punto fuera del cual se deforman las proporciones y se presentan mal las perspectivas. Este punto central que irradia en todas direcciones, que imprime al conjunto unidad, cohesión y armonía y que no puede ser movido sin trastornar toda la economía de la obra, es lo que se llama idea central. Pensador de primer orden, dialéctico formidable, espíritu

filosófico capaz de coordinar hechos dispares, de señalar las relaciones ocultas de las cosas, de darles unidad por medio de una vigorosa síntesis, Pablo debió poner en sus escritos un reducido número de ideas centrales, quizá una sola; y está fuera de duda que esta idea ha de ser, una vez conocida, el hilo conductor de la doctrina paulina.

Una primera exploración a vuelo de pájaro en ese campo inmenso basta para convencernos de que su centro es Cristo. Todo converge hacia Cristo; todo parte de Cristo y todo conduce a Cristo. Cristo es el principio, el medio y el término de todo. Lo mismo en el orden natural que en el sobrenatural; todo está en Cristo, todo es por Cristo, todo es para Cristo. La operación más sencilla de Aritmética nos confirma en esta impresión. Puesta aparte la Epístola a los Hebreos, el nombre de "Señor" se repite alrededor de doscientas ochenta veces bajo la pluma de Pablo; el nombre de "Jesús", doscientas veinte veces; el nombre de "Cristo", cerca de cuatrocientas veces. Si Pablo escribe uno de los nombres del Salvador casi en cada línea de las Epístolas, es que todo lo dirige hacia ese centro de sus pensamientos y de sus adoraciones. Abranse al azar las Epístolas y se leerá infaliblemente una alusión a la naturaleza, o a la obra, o a la mediación del Hombre-Dios [21]. Cualquier intento de comprender un pasaje cualquiera haciendo abstracción de la Persona de Jesucristo, terminaría en un fracaso cierto.

Esto es lo que olvidan los teólogos que ponen en la base de la doctrina de Pablo ora la noción metafísica de Dios, ora la tesis abstracta de la justificación por la Fe, ora el contraste psicológico entre la carne y el espíritu.

Los primeros son el juguete de una ilusión de óptica. Siendo profundamente religioso el pensamiento judío, la idea de Dios llena la Biblia entera. Para San Pablo y para todos sus compatriotas, Dios es la fuente primera, la Providencia universal, el fin supremo de todos los seres; no se hace nada sin la iniciativa de Dios, no sucede nada sino por El. Desde este punto de vista, la teodicea de San Pablo difiere poco de la de Isaías o de San Juan: es una herencia de la Revelación antigua y el patrimonio común de los Israelitas. Y

---

[21] El nombre de *Cristo* (*Χριστός* con o sin artículo) aparece aislado 203 veces; *Cristo Jesús*, 92 veces; *Jesucristo*, 84 veces; el *Señor* (*Κύριος* con o sin artículo) aparece aislado 157 veces; *el Señor Jesús*, 24 veces; *el Señor Jesucristo*, 64 veces; *Jesús*, aislado, no se lee más que 16 veces. Es menester tener en cuenta otros nombres, como Salvador, Hijo de Dios, Amado, etc. y también muchas frases incidentales en que Jesucristo es, sin ser nombrado, el sujeto de la proposición. Las cifras dadas arriba no son más que aproximadas, porque ciertos pasajes ofrecen algunas variantes (*Jesucristo* y *el Cristo Jesús*, por ejemplo, siendo frecuente que el uno esté puesto por el otro); pero la suma total sigue siendo casi idéntica.

no es en las coincidencias sino en las divergencias donde se debe buscar el pensamiento íntimo de un autor y la idea madre de una obra [22].

Por razón distinta debe ser descartada la Justificación por la Fe. Esta es una tesis inspirada por la controversia y que debe su gran importancia a la polémica judaizante. Terminada la controversia, parece que Pablo se olvida o se desinteresa de ese punto, lo cual es la prueba cierta de que éste no está en el fondo mismo de la Teología paulina, al menos bajo la forma aguda que le imprimía la lucha contra adversarios irreconciliables. Esto fue lo que no comprendió Lutero cuando hizo de esta tesis la quintaesencia del Evangelio y el paladión del protestantismo.

¿Nos dará mejor la clave de la Teología de San Pablo el dualismo psicológico destacado por ciertos escritores racionalistas de nuestros días? Impotencia del hombre frente al bien que él ama, dominación del pecado al que la Ley excita en lugar de refrenarlo, deseo instintivo de una Justicia que dimana de la Fe sola y que no puede ser nulificada por los desfallecimientos individuales, sentimiento íntimo de que Cristo basta para llenar todas las aspiraciones de nuestra alma: tales serían los artículos fundamentales de este evangelio. Así es, se dice, que la Teología de San Pablo es el fruto maduro de su experiencia religiosa: fruto que no es debido a nadie; no lo debe Pablo más que a sí mismo o, para hablar su lenguaje, al espíritu de Cristo; en el pensamiento paulino hay, después y antes de su conversión, unidad y continuidad; todo se explica sin la impertinente intervención de lo sobrenatural. Nosotros hemos visto, al contrario, que esto no explica nada, ni la conversión ni todo lo demás. Pero ¿acaso es verosímil que Pablo reduzca su Evangelio a una hipótesis filosófica, él, que no tiene para la sabiduría humana más que lástima y desdén? ¿Es admisible que formule él su idea central en un solo pasaje cuyo sentido es controvertido? [23]. No: el centro de la Teología de Pablo no es ni el hombre ni Dios, es Cristo. La doctrina paulina no es un corolario de su antropología o de su teodicea; tiene por centro de atracción al mediador único entre Dios y los hombres.

2. Como la mediación de Cristo no es en otros términos más que su cali-

[22] Findlay (en *Hastings Dictionary of the Bible*, t. III, p. 718) toma la teodicea por punto de partida: "The apostle's doctrine is *theocentric*, not in reality anthropocentric... St. Paul's *Soteriology and Christology* are rooted in his *Theology*". Atribuye el mismo modo de pensar a Stevens. Este, en efecto, (*The Pauline Theology*², New-York, 1906, p. 96) comienza, después de los preliminares, por la concepción paulina de Dios, que es, dice, de una importancia capital para comprender la Teología del gran Apóstol. En Stevens, *The Theology of the New Testament*, Edimburgo, 1899, no aparece esta excepcional importancia de la idea de Dios.

[23] Capítulo VII de la Epístola a los Romanos. Véase el tomo I, p. 256-263.

dad de Redentor y como el Redentor no es tal sino por la Cruz, un gran número de teólogos, aun de aquellos que llegado el caso patrocinan un sistema distinto, ven en el *verbum crucis* la piedra angular del Evangelio de Pablo: "El hecho de la muerte de Jesús viene siendo de esta manera el centro de todo el sistema paulino. El Cristianismo del Apóstol se resume en la Persona de Cristo; pero esta Persona misma no adquiere toda su importancia redentora más que en el momento de su muerte en la cruz" [24]. Es tanto más seductora la idea cuanto que las declaraciones formales de Pablo nos lanzan por esta pista: "¡Oh Gálatas insensatos!, escribe a los neófitos vacilantes, pues ¿quién ha podido fascinaros, a vosotros ante cuyos ojos fue expuesto Cristo clavado a la cruz!?" [25]. Pablo había *fijado*, había *colocado* ante los ojos de los Gálatas la imagen del Crucificado; les había hecho una descripción tan viva y tan punzante de Jesús en la Cruz, que no concibe cómo hayan podido ellos apartar de El sus miradas: si las hubiesen tenido fijas en aquella sangrienta imagen, no habrían tenido sobre ellos ningún poder los encantos del fascinador. Es cierto que la predicación de la Cruz tenía siempre una gran importancia en las primeras instrucciones de Pablo: "Yo no he querido saber entre vosotros más que a Jesucristo y a Jesucristo crucificado" [26]. Jesucristo:

[24] Sabatier, *L'Apôtre Paul*², p. 322. De la misma manera Beyschlag.

[25] Gal. III, 1:

Ὦ ἀνόητοι Γαλάται, τίς ὑμᾶς ἐβάσκανεν, οἷς κατ' ὀφθαλμοὺς Ἰ. Χ. προεγράφη ἐσταυρωμένος;	O insensati Galatae, quis vos fascinavit non obedire veritati ante quorum oculos J. C. praescriptus est, in vobis crucifixus?

La adición de la Vulgata (*non obedire veritati*) no es más que una glosa sin importancia, pero las palabras *in vobis* delante de *crucifixus* y después de la coma hacen difícil el sentido. Si se lee en griego *ἐν ὑμῖν*, conforme a algunos manuscritos, es evidente que se deben referir estas palabras a *προεγράφη*.—En lugar de *praescriptus* debería decir *proscriptus*, como se ve en el *Fuldensis*. *Proscribere*, *προγράφειν*, quiere decir fijar, exhibir en público, por ejemplo, una sentencia capital: de aquí los edictos de *proscripción* y los *proscritos*. San Pablo fijó, en cierta forma exhibió la imagen de Jesús crucificado, ante las miradas de los Gálatas, a fin de que esta imagen, siempre presente ante los ojos de ellos, los preservase de la seducción.—*Fascinare*, *βασκαίνειν*, significa *fascinar con la mirada*, como la serpiente fascina al pajarillo o el gato al ratón. Para que haya seducción se requiere que la mirada del fascinador permanezca fija en los ojos del fascinado. Si éste o aquél aparta la vista, se rompe el encanto y cesa la fascinación. Los Gálatas fueron embaucados por seductores, tan sólo porque no tuvieron siempre fijas sus miradas, como debían, en el Crucificado.

[26] I Cor. II, 2: *Οὐ γὰρ ἔκρινά τι εἰδέναι ἐν ὑμῖν εἰ μὴ Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ τοῦτον ἐσταυρωμένον.* La palabra *κρίνειν*, *judicare*, significa aquí "juzgar bueno, en-

tal es el tema general de la predicación de Pablo; Jesucristo crucificado: tal es el objeto especial. Si Pablo pone siempre en la base el misterio de la Cruz, ¿no nos da el derecho de buscar allí la substancia de su Evangelio y la idea madre de su Teología?

Esas razones son más especiosas que sólidas. Para que Jesucristo nos salvara por la Cruz, se necesitó que el drama de la Redención se desarrollara en un punto determinado del tiempo y del espacio, en el momento en que los Judíos habían perdido la autonomía y el derecho de la espada, bajo la dominación romana que reservaba para los pueblos sometidos esa pena infamante. Pues bien, aun cuando nada sea fortuito en los designios de Dios, ¿es verosímil que San Pablo ligue a una circunstancia accidental de lugar y de tiempo su teoría capital de la salvación de los hombres? El Apóstol, se dice, no quiso saber nada fuera de Jesucristo Crucificado. Esto es, en efecto, lo que él afirma, pero él mismo pone dos limitaciones. Está contenida la primera en estas palabras: "entre vosotros" y se refiere a las condiciones especiales de su apostolado en Corinto. Después del fracaso de Atenas, Pablo había comprendido que era necesario presentar a los Griegos ególatras y frívolos el misterio de la Cruz en su desconcertante realismo; quizá en un medio distinto hubiese ensayado otro método. La segunda limitación nace de su intención polémica: se le reprocha el ignorar o el descuidar la sabiduría; y responde que su sabiduría, la única que les aprovecha a ellos y que están en estado de captar, es la Cruz, objeto de escándalo para los Judíos, objeto de locura para los Griegos. La paradoja consiste en oponer la locura de la Cruz a la sabiduría del siglo y en mostrar que Dios triunfa sobre la sabiduría por medio de locura; pero el Apóstol no nos da el derecho de concluir también que el *verbum crucis* lleve en germen toda la enseñanza paulina.

A decir verdad, la muerte de Cristo considerada en sí misma, independientemente de lo que le da su significación y su valor, no produciría ningún efecto en cuanto a nuestra salvación. Lejos de ser por sí misma esa Muerte el instrumento de la Redención, sería el crimen supremo de la Humanidad que parecería exigir una nueva Redención. Esa Muerte no es meritoria para Cristo

contrar a propósito, sentido frecuente en San Pablo (I Cor. VII, 37; II Cor. II, 1) y en otras partes, como en esta expresión ciceroniana: *Mihi judicatum est*. Se trata de un juicio práctico y no especulativo. Por lo tanto, no hay por qué traducir: Yo juzgaba que no sabía yo nada fuera de Jesucristo crucificado", porque este juicio sería contrario a la verdad. Se debe traducir así: "Yo no juzgaba a propósito saber lo que fuere, si no era a Jesucristo crucificado". La negación se refiere naturalmente a la palabra más cercana *ἔκρινα*. Sería arbitrario hacer que el *οὐ* se refiera a *τι* o a *εἰδέναι*, aunque, por lo demás, eso no modificaría gran cosa el sentido.

ni redentora nuestra sino en cuanto que es por parte del Hijo un acto de reparación y el coronamiento de una vida de obediencia. Para conferir a la Muerte de Jesús un valor redentor, es necesario incluir en ella un elemento que la ponga en relación con Dios, con los hombres y con el Salvador mismo: con el Salvador que la ofrece, con Dios que la acepta y con los hombres que se benefician con ella. Solamente con esta condición es agradable ella a Dios, a quien ella misma nos lo hace propicio.

Un motivo más grave para no detenerse en la Muerte de Cristo colocando allí la idea madre de la Teología paulina es que a los ojos de Pablo la Muerte de Cristo viene siendo inseparable de su Resurrección, sin la cual es incompleta desde el punto de vista soteriológico. Cuando el Apóstol resumía su Evangelio a los neófitos de Corinto, les decía: "Yo os transmití ante todo lo que yo mismo recibí: que Cristo murió por nuestros pecados según las Escrituras y que fue sepultado y que resucitó al tercer día según las Escrituras" [27]. Esto es lo que Pablo enseñaba en Antioquía de Pisidia, en Atenas, en todas partes [28]. Jamás iba la Muerte de Cristo sin la Resurrección, porque ésta es el complemento y el corolario de aquélla. No solamente se le debía al Salvador la Resurrección gloriosa a título de recompensa, sino que Dios debía resucitar a su Hijo para sellar su misión y sancionar su obra. No siendo la Muerte de Jesús la satisfacción de una deuda personal, no tiene en sí misma su finalidad: "Por lo tanto, Dios lo resucitó, porque era imposible que la muerte lo retuviera bajo su imperio" [29]. Por lo cual, no contento con afirmar que Cristo "murió y resucitó por nosotros", San Pablo no teme escribir estas palabras cuyo significado natural produce tanta confusión en ciertos exégetas: "Fue entregado por nuestras faltas y resucitado para nuestra justificación" [30]. De donde resulta que la Resurrección de Cristo forma parte integrante de la obra redentora.

3. Sin embargo, la idea compleja "Jesús muerto y resucitado por nosotros" no es todavía la fórmula que buscamos. Aparte de que esa idea no es verdaderamente exclusiva de San Pablo, no expresa más que el lado objetivo de nuestra salvación. Y nunca separa el Apóstol los dos aspectos de la Redención. Es inútil revisar todas las Epístolas; basta con observar que si Jesucristo muere por nosotros, es para hacernos morir místicamente con El, y que si resucita por nosotros, es para hacer que resucitemos moralmente con El. *Si*

[27] I Cor. XV, 3-4.
[28] Hechos XIII, 29-30; XVII, 31; XXVI, 23, etc.
[29] Hechos II, 24.
[30] Rom. IV, 25.

unus pro omnibus mortuus est, ergo omnes mortui sunt [31]. Es completamente indiferente presentar esta idea en forma de proposición condicional, conforme al texto griego aceptado y la Vulgata, o en forma de entimema, conforme a las ediciones críticas; porque de una y de otra manera nuestra muerte mística aparece igualmente, y con claridad, como la consecuencia necesaria de la Muerte de Cristo. Aún más: "Si nosotros hemos muerto con Cristo, creemos que viviremos también con El" [32]. Nuestra resurrección está contenida en la Resurrección misma del Salvador, así como nuestra muerte está incluida en la suya.

Hay en San Pablo una larga serie de palabras extranjeras, de las cuales no pueden ser traducidas las más sino mediante un barbarismo o un circunloquio. El Apóstol las creó o renovó para dar una expresión gráfica a la inefable unión de los cristianos con Cristo y en Cristo. Tales son: *sufrir con* Jesucristo, *ser crucificado con* El, *morir con* El, *ser sepultado con* El, *resucitar con* El, *vivir con* El, *ser vivificado con* El, *compartir* su *forma*, *compartir* su *gloria*, *sentarse con* El, *reinar con* El, ser *asociado* a su *forma*, *asociado* a su *vida*, *coheredero*. Se puede agregar *coparticipe*, *concorporal*, *coedificado* y todavía algunas otras que no expresan directamente la unión de los cristianos *con* Cristo pero que designan la íntima unión de los cristianos entre sí en Cristo [33]. El examen de estos curiosos vocablos nos sugiere tres

[31] Cor. V, 15.

[32] Rom. VI, 8.

[33] He aquí estas palabras con la traducción de la Vulgata y la indicación de todos los pasajes en que las hallamos:

a) *συμπάσχειν* (*compati*, Rom. VIII, 17; I Cor. XII, 26).
b) *συσταυροῦσθαι* (*simul crucifigi*, Rom. VI, 6; *configi cruci*, Gal. II, 20).
c) *συναποθνήσκειν* (*commori*, II Tim. II, 11; véase II Cor. VII, 3).
d) *συνθάπτεσθαι* (*consepeliri*, Rom. VI, 4; Col. II, 12).
e) *συνεγείρειν* (*conresuscitare*, Ef. II, 6; en pasivo Col. II, 12 y III, 1).
f) *συζῆν* o *συνζῆν* (*simul vivere cum*, Rom. VI, 8; *convivere*, II Tim. II, 11).
g) *συζωοποιεῖν* (*convivificare*, Ef. II, 5; Col. II, 13).
h) *συμμορφίζεσθαι* (*configurari*, Fil. III, 10).
i) *συνδοξάζεσθαι* (*conglorificari*, Rom. VIII, 17).
j) *συγκαθίζειν* (*consedere facere*, Ef. II, 6).
k) *συμβασιλεύειν* (*conregnare*, II Tim. II, 12; véase I Cor. IV, 8).
l) *σύμμορφος* (*conformis*, Rom. VIII, 29; Fil. III, 21).
m) *σύμφυτος* (*complantatus*, Rom. VI, 5).
n) *συγκληρονόμος* (*coheres*, Rom. VIII, 17; Ef. III, 6).
o) *συμμέτοχος* (*comparticeps*, Ef. III, 6; V, 7).
p) *σύσσωμος* (*concorporalis*, Ef. III, 6).
q) *συνοικοδομεῖσθαι* (*coaedificari*, Ef. II, 22).

interesantes observaciones: Nuestra unión mística con Cristo no se extiende hasta la vida mortal de Jesús; no nace sino hasta el día de la Pasión, cuando inaugura Jesucristo su obra redentora; pero desde ese instante es continua y la comunicación de idiomas entre los cristianos y Cristo es completa para lo de adelante.—Si nos remontamos a la fuente de esa unión de identidad, vemos que ésta existe en derecho y en potencia desde el momento en que, obrando el Salvador en nombre y en provecho de la Humanidad culpable, muere por nosotros y nos hace morir con El, pero que se realiza de hecho y en acto en cada uno de nosotros cuando la Fe y el Bautismo nos injertan en el Cristo moribundo y nos asocian a su muerte.—El autor de dicha unión no es otro que Dios mismo, Quien, al revestirnos de la forma y de los atributos de su Amado, nos reconoce por hijos adoptivos suyos y nos trata en lo sucesivo como a coherederos de Jesús.

De esta manera volvemos a lo que quizá sea lo más personal y lo más característico en la Teología de San Pablo: me refiero a la fórmula *In Christo Jesu*, que abarca la Redención entera, desde su primera idea en la Inteligencia Divina y su ejecución potencial en el Calvario, hasta su realización sucesiva en cada uno de nosotros y su consumación final en la eternidad. Dios nos eligió y predestinó en Cristo; en Cristo reconcilió Dios al mundo Consigo mismo;

r) *συναρμολογούμενος* (*constructus*, Ef. II, 21; *compactus*, Ef. IV, 16).
s) *συμβιβαζόμενος* (*connexus*, Ef. IV, 16; *constructus*, Col. II, 19; véase II, 2).

Todas estas palabras son paulinas, excepto las *b c j* y *n;* pero en cuanto al sentido todas son paulinas sin excepción. En efecto, *συσταυροῦσθαι* no es empleada por los Evangelistas más que en sentido propio, hablando de los ladrones *crucificados con* Jesús (Mat. XXVII, 44; Marc. XV, 32; Juan XIX, 32); *συναποθνήσκειν* también en sentido propio, a propósito de Pedro que quiere *morir con* Jesús (Marcos XIV, 31); *συγκαθίζειν* igualmente, a propósito de las gentes *sentadas con* Pedro (Lucas XXII, 55). Solamente *συγκληρονόμος* se acerca un poco a la acepción de Pablo en Hebr. XI, 9 (Abraham, Isaac y Jacob *coherederos* de la promesa) y en Pedro III, 7 (esposas *coherederas* de la Gracia).

Aunque hay otras muchas palabras que en su mayor parte son también paulinas, no figuran en esta lista porque expresan claramente la unión de los fieles entre sí por la comunión de los santos, pero no de manera explícita la unión de ellos con Cristo o en Cristo. Nos referimos a las siguientes: *συναγωνίζεσθαι* (Rom. XV, 30); *συναθλεῖν* (*collaborare*, Fil. I, 27; IV, 3); *συνυπουργεῖν* (II Cor. I, 11); *συγκακοπαθεῖν* (II Tim. I, 8; II, 3); *συγκοινωνεῖν* (Ef. V, 11; Fil. IV, 14; Apoc. XVIII, 4); *συγκοινωνός* (Rom. XI, 17; I Cor. IX, 23; Fil. I, 7; Apoc. I, 9); *συμπολίτης* (Ef. II, 19); *συμμιμητής* (Fil. III, 17), etc.

No se debe olvidar que la idea expresada por esos verbos compuestos se logra a menudo con el verbo simple y la preposición compuesta separada (por ejemplo Rom. VI, 8: *εἰ ἀπεθάνομεν σὺν Χριστῷ*).

en Cristo nacemos a la Gracia; en Cristo crecemos y perseveramos en ella; también en Cristo seremos vivificados, resucitados, glorificados. Pero ¿acaso no está allí precisamente el objeto del *Misterio*, que es, según vimos ya, la piedra angular del Evangelio de Pablo? Reinan las relaciones más constantes y las más estrechas entre la comunicación de idiomas arriba señalada, la fórmula *In Christo Jesu* y el contenido del Misterio. Estas cosas son, más que tres verdades distintas, tres aspectos particulares de una misma verdad, la Redención por Cristo y en Cristo: solamente el Misterio la considera del lado de Dios, Quien toma la iniciativa y guarda el secreto de ello; la comunicación de idiomas la considera por el lado del hombre, quien se apropia los beneficios de la Redención y recoge sus frutos; la fórmula *In Christo Jesu* la ve en la Persona misma del Mediador. La Teología de San Pablo es, en todos sus aspectos, una Soteriología.

Mas ¿cómo darle una expresión suficientemente comprensiva para no omitir nada esencial y suficientemente breve para evitar todo ripio? Quizá llene esas condiciones la proposición siguiente, a pesar de su imperfección, con tal de precisar el valor de los términos: "Cristo Salvador asocia a su vida y a su muerte a todo creyente". *Cristo Salvador* es la definición de la Persona del Redentor; es el Mesías, el enviado, el agente y el mandatario de Dios, el pontífice de la Humanidad culpable, el nuevo Adán encargado por Dios de reparar la obra del primero.—*Todo creyente* especifica al sujeto de la Redención, universal en potencia, sin distinciones, exclusiones ni privilegios; e indica al mismo tiempo la condición esencial de la salvación, la Fe.—*La unión con la Muerte y la Vida de Cristo* resume el Plan Redentor, concebido por el Padre desde la eternidad, ejecutado a la vuelta de los siglos por el Hijo, Quien, solidarizándose con nosotros y uniéndonos consigo por una liga de identidad mística, toma sobre Sí lo que es nuestro y hace que pase a nosotros lo que es suyo.

4. Si hemos logrado señalar el verdadero centro de la doctrina paulina, parece que debemos establecernos en el ~~Calvario~~, como en un observatorio elevado, y considerar allí primeramente el Misterio de nuestra salvación bajo todos sus aspectos: la misión del Salvador, la eficacia de la Muerte Redentora, los efectos inmediatos de la Redención; y lanzar después una mirada sobre los acontecimientos que sirven de preludio al gran drama y otra mirada sobre la serie de los hechos que preparan el desenlace. Pero por racional que parezca esta manera de proceder, es inaplicable en la práctica. La obra de la Redención, condicionada por la historia de la caída, no se explica sino a la luz de los Divinos Consejos y no se comprende sino como ejecutada por la Persona del Redentor. Por lo mismo, es necesario examinar ante todo lo que se podría

llamar la prehistoria, es decir, el estado de la humanidad caída y los designios de Dios sobre ella, y en seguida el origen, las relaciones, la calidad de Quien asume el cargo de salvar al mundo. De la misma manera, las consecuencias de la Redención comprenden dos órdenes de beneficios dispares, que no es oportuno mezclar en uno solo: hablo de los canales establecidos por Dios para derramar sobre las almas los efluvios de la Sangre Redentora y los frutos de salvación que brotan gracias a esta savia divina. Así es que, haciendo abstracción de las subdivisiones que impone o sugiere la naturaleza de la materia, la Teología de San Pablo toma la forma esquemática siguiente:

I. Prehistoria de la Redención.

1. La humanidad sin Cristo.
2. La iniciativa del Padre.

II. La persona del Redentor.

1. El Cristo preexistente.
2. Relaciones del Cristo preexistente.
3. Jesucristo.

III. La obra de la Redención.

1. La misión redentora.
2. La Muerte redentora.
3. Los efectos inmediatos de la Redención.

IV. Los canales de la Redención.

1. La Fe y la Justificación.
2. Los Sacramentos.
3. La Iglesia.

V. Los frutos de la Redención.

1. La vida cristiana.
2. Las postrimerías.

En lugar de estar la idea central a la cabeza de la exposición, como

podría haberse esperado, ocupa realmente el centro. Gradualmente se sube hasta el punto culminante de la enseñanza doctrinal, para descender en seguida hacia la base. De esta manera se desarrolla la economía de la Redención en el pasado y en el porvenir en un cuadro cronológico cuyas lejanas perspectivas no carecen de armonía.

CAPITULO II

LAS FUENTES DEL PAULINISMO

I. Pablo y Jesús.

1. Pablo opuesto a Jesús.—2. Aparente indiferencia de Pablo respecto a la vida mortal de Jesús.—3. Aclaración y explicación del fenómeno.

1. El pretendido antagonismo entre Jesús y Pablo es todavía un dogma en ciertas escuelas racionalistas. Pablo sigue siendo, para muchos críticos, el fundador de la Iglesia, el propagador del ascetismo, el promotor de los Sacramentos, el adversario resuelto de cuanto hay de libre, de espontáneo, de vivo y de vivificante en la religión individual que es, según ellos, la verdadera religión de Jesús. Niezsche el superhombre, el crítico místico Paul de Lagarde y nuestro pobre abate Loisy han dedicado a San Pablo una especie de odio personal. El alemán Boetticher, que se hacía llamar Paul de Lagarde, trata al Apóstol de fanático, de alucinado, de espíritu mal inclinado que habría destruido al Evangelio si el Evangelio pudiera perecer. Nietzsche lo califica de ambicioso, de taimado, de intrigante, de supersticioso, cuyos escritos deshonran al Cristianismo. M. Loisy no ve en él más que juegos de palabras y espejismos fantásticos y nos advierte que "la mentalidad de Pablo no es la del hombre cultivado, sino la del hombre primitivo dominado por sus impresiones, que toma por realidades las fantasías que se agitan en su cerebro".

La hostilidad contra el doctor de las Naciones ha suscitado, en Inglaterra y en Alemania, un movimiento religioso que se traduce por esta consigna: ¡Dejemos a Pablo y volvamos a Jesús! *Back to Christ! Los von*

Paulus! Renan profetizaba ya en 1869 que la desastrosa hegemonía de Pablo tocaba a su término: "Después de haber sido desde hace trescientos años el doctor cristiano por excelencia, en nuestros días Pablo ve terminar su imperio; y Jesús, al contrario, está más vivo que nunca. Ya no es la Epístola a los Romanos el resumen del Cristianismo: lo es el Discurso de la montaña. El verdadero Cristianismo, que durará eternamente, viene de los Evangelios, no de las Epístolas. Los escritos de Pablo han sido un peligro y un escollo, la causa de los principales yerros de la teología cristiana. Pablo es el padre del sutil Agustín, del árido Tomás de Aquino, del sombrío calvinista, del agrio jansenista, de la feroz teología que condena y predestina a la condenación. Jesús es el padre de todos aquellos que buscan en los sueños del ideal el descanso de sus almas" [1].

2. Algunos críticos aún más atrevidos suprimen radicalmente el problema de las relaciones entre Jesús y Pablo, ora retirando a Pablo la paternidad de todas sus Epístolas sin excepción, ora negando la existencia misma de Jesús; pero, a pesar de los ruidosos éxitos logrados por los primeros en Holanda y por los otros en Alemania, tanta indiferencia y tan gran desdén han cosechado sus paradojas entre la inmensa mayoría de los críticos de todos los países y de todas las escuelas, que no queremos ponernos en el ridículo de tomarlos en serio [2].

Sin embargo, se presenta una de las objeciones bajo apariencias tan especiosas, que no conviene descartarla a la ligera. ¿A qué se debe que la vida mortal de Jesús tenga tan poco lugar en la enseñanza del Apóstol y que el Cristo de Pablo parezca tan diferente del Cristo de lo Sinópticos?

De cualquier manera que se explique ese fenómeno, no se puede atribuirlo a ignorancia. Porque ¿acaso es posible que, convertido casi al día siguiente de la Resurrección, no haya querido Pablo saber nada sobre la vida y la doctrina de Aquel que acababa de aparecérsele; y que no haya aprendido nada de Ananías y de los cristianos de Damasco, con los cuales vivió en dos ocasiones, antes y después de su viaje a Arabia? Siempre en contacto con los discípulos inmediatos de Jesús, Pablo tuvo a Bernabé por colaborador en Antioquía, en Chipre y en Asia Menor; Silas lo acompañó en la segunda misión, cuya duración no fue de menos de tres años; los dos futuros historiadores de Jesús, San Marcos y San Lucas, fueron de los

[1] Renan, *Saint Paul*, p. 569-570.

[2] Ya hablamos de los primeros, t. I, p. 15-16. Quien se interese por los otros puede consultar a Fillion, *Jésus ou Paul?* (cinco artículos publicados en la *Revue du clergé français*, en 1912).

íntimos de Pablo, San Marcos al principio y al final y San Lucas durante la última mitad de su carrera apostólica. Y nada he dicho de las relaciones del Apóstol con Pedro, con Santiago, con el diácono Felipe, con los fieles de Antioquía y de Jerusalén. Nunca ha estado nadie tan bien situado para conocer a fondo y en detalle las palabras y los actos del Salvador.

Pero Pablo se desentiende de todo eso, se nos contestará. Su Cristo no es el Cristo de la historia; es el Cristo muerto y resucitado, el Cristo glorioso que está sentado a la diestra del Padre, presto a volver sobre las nubes del cielo para introducir en su Reino a los suyos. ¿No lo declara así el mismo Pablo cuando escribe: "En lo sucesivo no conocemos a nadie según la carne: aunque hayamos conocido a Cristo según la carne, ya no le conocemos" [3] de esta suerte?

[3] II Cor. V, 16:

"Ὥστε ἡμεῖς ἀπὸ τοῦ νῦν οὐδένα οἴδαμεν κατὰ σάρκα· εἰ καὶ ἐγνώκαμεν κατὰ σάρκα Χριστόν, ἀλλὰ νῦν οὐκέτι γινώσκομεν.	Itaque nos ex hoc neminem novimus secundum carnem: et si cognovimus secundum carnem Christum, sed nunc jam non novimus.

La idea general de este difícil versículo es proporcionada por el contexto inmediato. Cualquiera que haya penetrado el sentido de la muerte de Cristo comprende que debe vivir para El solo y no tener ya sobre ninguna cosa pensamientos terrenos y carnales (v. 15); por lo cual (*ὥστε*) Pablo —y quienes se le parecen— no aprecia, no estima ya a nadie *según la carne*, ni a Cristo (v. 16); y así es como (*ὥστε*) se convierte en una criatura nueva, en una alma renovada en sus pensamientos y en sus afectos (v. 17).

De lo cual se sigue: 1/o. Que el *para lo sucesivo* (*ἀπὸ τοῦ νῦν*) tiene por punto de partida el momento en que Pablo realizó la significación de la muerte de Cristo por nosotros (*κρίναντας τοῦτο*), es decir, el momento de la conversión.

2/o. Que las palabras *según la carne* (*κατὰ σάρκα*) tienen un sentido subjetivo y no objetivo, es decir, que califican la manera de pensar y de sentir del cristiano y no el objeto de sus pensamientos y de sus sentimientos. El lugar de las palabras *según la carne* muestra que éstas se refieren al verbo (*novimus, cognovimus, οἴδαμεν, ἐγνώκαμεν*) y no al régimen (*neminem, Christum*). Por lo demás, en el fondo casi no importa que la expresión *según la carne* califique al sujeto que conoce o al objeto conocido, puesto que, habiendo cambiado de todas maneras la relación mutua de ellos por efecto de la muerte mística del cristiano en Cristo, debe cambiar también el conocimiento de esta relación.

3/o. Que Cristo (*Χριστός* sin artículo) significa la Persona misma de Jesucristo y no el Mesías. Tal es el sentido evidente de *Χριστός* en todo el contexto y esto resulta muy claramente, en el versículo 16, de la oposición entre *persona* (*οὐδένα*) y *Cristo* (*Χριστόν*, Cristo en lugar de Mesías no podría dejar de tener el artículo definido).

Sentado lo anterior, todo el problema se reduce a esto: ¿Es real o irreal la

No es buen método basarse en un texto tan oscuro, que cada quien interpreta a su modo. Según los mejores exégetas, Pablo quiere decir que al hacerse cristiano ha adquirido otros pensamientos y otros sentimientos acerca de todas las cosas. Ya no debe conocer a nadie según la carne; y *aun cuando* hubiese conocido a Cristo según la carne, ya no debe conocerlo de esa manera. Este texto prueba claramente que Pablo convertido tiene acerca de todas las cosas ideas más elevadas, más espirituales, más sobrenaturales, pero no prueba de ninguna manera que Pablo se desinterese de la vida terrena de Jesús.

Muy pronto veremos que la descripción que San Pablo nos hace de Jesús no es un simple esbozo; es una imagen fiel que los Evangelistas podrán completar sin modificar en ella la expresión. Mas ¿qué objeto tiene el detenerse en una dificultad que no existe más que en la imaginación de los críticos? Carece de fundamento el reproche que se hace al Apóstol de

hipótesis? En otros términos, ¿hace Pablo una *concesión* a sus adversarios o parte de una *suposición* de algo posible pero no comprobado, para realzar su pensamiento? Si es real la hipótesis, el sentido será el siguiente: "En otro tiempo, es cierto, conocí a Cristo según la carne, pero ahora ya no quiero conocerlo así". Muchos exégetas adoptan esta interpretación, pero se ven sumamente embarazados para dar un giro razonable a la *concesión* del Apóstol. Y proponen una de las tres paráfrasis siguientes:

A) "Antes de mi conversión yo consideraba a Cristo como a un malhechor, ejecutado justamente; ahora tengo sobre El ideas más sanas" (Cornely, B. Weiss, Plummer (1915), Bachmann (1918), etc.). — Pero ¿cómo vamos a imaginarnos que Pablo toma un tono tan solemne para resultar con esta perogrullada?

B) "Hubo un tiempo, lo confieso, *aun después de mi conversión*, en que yo conocía mal a Cristo, a su Persona y su obra; pero mi conocimiento ha hecho progresos y ahora es justo y espiritual". (Baur, Holsten, Jowett, etc.). — Esta exégesis, sostenida únicamente por escritores heterodoxos, es contraria a lo que ya dijimos arriba y contradice las afirmaciones expresas y reiteradas del Apóstol, quien no admite en su Evangelio ni vacilación ni variación.

C) "Antes de mi conversión, conocí a Cristo vivo sobre la tierra, pasible y mortal; pero aquello era un conocimiento carnal del cual estoy ahora despojado". (Schlatter, J. Weiss, Moe, etc.). — Pero, suponiendo que Pablo hubiese conocido personalmente a Jesús —lo que es improbable— ¿por qué había de querer ahora privarse de su recuerdo? Y ¿a qué viene este despojamiento?

Puesto que la concesión no da ningún sentido satisfactorio, debemos echar mano de la hipótesis irreal. Heinrici, en su gran comentario, y Reitzenstein (*Die hellenist. Mysterienrel.* p. 195) han demostrado que no hay nada que se oponga a ella desde el punto de vista filológico. Según esto, el sentido es el siguiente: "Aun cuando yo hubiese conocido a Cristo según la carne —cosa que no fue así y que nada tiene que ver con el punto de que se trata— ya no quiero conocerlo de esa manera". Conocer a Cristo *según la carne* es conocerlo a la manera de los adversarios de Pablo; y conocerlo *según el espíritu* es conocerlo tal como su resurrección y su glorificación nos han enseñado a conocerlo, a la luz del Espíritu Santo.

utilizar muy poco los actos y las palabras de Jesús. Si estuviera fundado, alcanzaría con el mismo título —y aun en un grado superior— a todos los demás escritores del Nuevo Testamento, exceptuando a los Evangelistas que persiguen precisamente el objeto de relatar la vida del Salvador. En proporción, en esos autores no hay más alusiones que en San Pablo a la vida terrena de Jesús; y aun se puede afirmar con seguridad que hay menos alusiones que en San Pablo. Así es que el asunto cambia por completo de aspecto. Si acaso subsiste una dificultad, no es algo que concierna exclusivamente a San Pablo: reclama una explicación general.

Veamos primeramente a dos Evangelistas: San Juan y San Lucas. Poco importa por el momento que el autor del Cuarto Evangelio sea o no el discípulo amado; él compuso ciertamente la Epístola que sirve como de prefacio al Evangelio y en la que se presenta él mismo de manera expresa como testigo ocular y auricular. Y ¿qué es lo que nos enseña allí acerca de Jesús? Juan menciona de paso la Encarnación de Jesús, su santidad, su amor para con nosotros; tal vez hace una discreta alusión a la institución del Bautismo; y esto es todo. ¿Se acusará de ignorancia a San Juan? Y ¿se dirá también que el autor de los Hechos, que es también sin discusión el autor del tercer Evangelio, no conocía la vida de Jesús? Sin embargo, en los Hechos es muy parco en alusiones, exceptuando el primer capítulo, que es una continuación de la historia evangélica. Sólo un discurso de Jesús relata, que no había consignado en el Evangelio y, ¡cosa notable!, lo pone en los labios de Pablo. Como dijo muy bien Harnack: "Si no conociéramos de este autor más que los Hechos y no el Evangelio, haríamos sin duda sobre él el juicio siguiente: este hombre no sabe nada de la historia evangélica; sobre todo, ignora absolutamente la tradición sinóptica, puesto que las únicas palabras de Jesús que conservó no se hallan en esa fuente". Conclusión absurda; pero razonablemente idéntica a la que estamos refutando. Suponed que no hubiese sido escrita o que se hubiese perdido la primera Epístola a los Corintios: ¿no afirmarían los críticos que Pablo *ignora* la institución de la Eucaristía y las circunstancias de la Resurrección? Esta hipótesis descubre la falsedad del sofisma. La explicación más natural, respecto a San Pablo y respecto a los demás, es que todos ellos se dirigen a cristianos ya instruidos en la vida de Jesús y que los escritos de que se trata suponen la catequesis, pero sin ser una catequesis.

3. La diferencia capital entre Pablo y los Sinópticos está en la manera de presentar a la Persona y la obra de Jesús. ¿De dónde viene esta diferencia?

Cuando Jesús había querido hacerse reconocer como Mesías y rey de Israel, la comunicación de este mensaje tropezó con múltiples obstáculos:

celosa susceptibilidad de los Romanos, exaltación fanática y revolucionaria de los patriotas judíos y, sobre todo, incomprensión y groseras ideas del pueblo. Muy lejos estaban de ser uniformes las ideas que se tenían acerca del Mesías; pero, en general, se soñaba con un héroe nacional, investido de poder y de gloria, que sacudiría la dominación extranjera, aniquilaría o sometería a los enemigos de Israel, congregaría a los Judíos de la Diáspora e inauguraría en Jerusalén una era de justicia, de abundancia, de dicha y de paz. Todo esto había de brillar súbitamente, sin el concurso de causalidades humanas, por una fulgurante intervención de Jehová. No se tenía ni la menor idea de un Mesías pobre y doliente, ni de un Reino de Dios espiritual que reclamara la cooperación interior de las almas y que se estableciera por grados tanto en intensidad como en extensión.

El nombre mismo de Mesías evocaba, casi en todos los Judíos contemporáneos, nociones incompletas, inexactas y falsas. No podía ser utilizado sino con prudencia. Al principio, parece que Jesús lo evita adrede en su predicación, como si temiera una mala inteligencia. Es cierto que Jesús no lo rechaza cuando se le aplica; lo aprueba solemnemente, seis meses antes de su muerte, en la boca de San Pedro; lo reivindica ante Pilato y el Sanhedrín con el título de Hijo de Dios; pero no lo emplea habitualmente. La palabra ordinaria de que hace uso para designarse a Sí mismo es la de *Hijo del hombre*. Este nombre tenía la ventaja de ser comprendido en un sentido mesiánico sin despertar las pasiones revolucionarias de los zelotes. Jesús había hecho de él su nombre habitual. Cuando se le pide que pruebe su misión, invoca a veces, ciertamente, el testimonio del Bautista, de la Escritura y de su Padre Celestial, pero suele recurrir más bien al testimonio de sus propios milagros y, sobre todo, a su Resurrección, que es siempre el principal motivo de credibilidad.

Pero a partir de la Resurrección se realizan tres grandes cambios en la manera como los Apóstoles hablan de Jesús. Por principio de cuentas, ya no tiene razón de ser el nombre de Hijo del hombre. Los Evangelistas lo conservan para permanecer fieles a la verdad histórica; pero todos los demás lo reemplazan por términos más significativos: *Cristo* (es decir Mesías), *Señor* (traducción del nombre de Jehová en la Biblia de los Setenta) y, sobre todo, *Hijo de Dios*. Este último título, el más justo y el más comprensivo, era también el que mejor había puesto en claro la Resurrección. No solamente eclipsa a todos los milagros el milagro de la Resurrección, sino que ya no hay necesidad de otra señal. San Pedro se contenta con decirlo. San Pablo hace lo mismo. En lo sucesivo, ya no será mencionado en el Nuevo Testamento, exceptuando los Evangelios, ningún milagro particular que no sea la Transfiguración, que era como un preludio de la gloriosa Resurrección. Y, en fin, aun cuando la vida terrena de Jesucristo fue siempre el objeto de la instrucción catequística, se procuraba más bien que los neófitos conocieran a Cristo tal como está ahora en la Gloria, Jefe invisible de la Iglesia e intercesor todopoderoso ante el Padre.

Lo que dijimos de la cristología se aplica, con mayor razón, a la doctrina de la salvación. Limitémonos a un solo punto: la predicación del *reino de Dios*.

Jesús inauguró su predicación por medio de parábolas, en medio de su ministerio galileo, precisamente para no despertar las suspicacias de la autoridad romana y para corregir las ideas vagas, erróneas o extravagantes que tenían los Judíos acerca del Reino Mesiánico. En las parábolas mostraba Jesús que el Reino no es solamente la obra de Dios en el alma individual, sino el reinado social de Dios en una sociedad en que están mezclados los buenos y los malos. Y ponía de relieve el carácter espiritual y universal de ese Reino en que los Gentiles tienen señalado su lugar y del cual son excluidos los Judíos infieles.

Pero una vez comprendida la verdadera noción del *Reino* y cuando se vió su realización concreta en la Iglesia, el papel pedagógico de las parábolas tocó a su fin. Ninguna huella hallamos ya de ellas fuera de los Sinópticos, ni en San Juan, ni en el resto del Nuevo Testamento, ni en los Padres Apostólicos. Es indudable que las parábolas entraban siempre en la catequesis elemental como un punto de historia, con el resumen de la vida de Jesús; pero ya no servían para esclarecer la naturaleza del *Reino de Dios*, cuyo nombre mismo tendía a desaparecer, para dejar el lugar al nombre de la *Iglesia*. En este punto particular, San Pablo es también quien más se acerca a la enseñanza de Jesús, tal como está consignada en los Sinópticos.

Estas breves observaciones bastan para mostrar por qué y cómo debió sufrir una transformación la predicación evangélica sobre la Persona y la obra del Salvador, al pasar de Jesús a los Apóstoles. La causa de este cambio fue el hecho mismo de la Resurrección de Jesús y de la fundación de la Iglesia el día de Pentecostés. Y se ha podido comprobar que San Pablo no difiere aquí en nada respecto de sus colegas de Apostolado.

II. La catequesis apostólica.

1. Existencia de la catequesis. — 2. Su contenido histórico, dogmático, litúrgico y moral.

1. Se acepta ahora generalmente que San Pablo depende de Jesús

y que no substituyó la predicación del Maestro por sus propias ideas. Y se ve también cada día mejor que es imposible comprenderlo bien, si no se admite una base de instrucción religiosa común a todos los cristianos. No es de ahora la comprobación. Reuss escribía en 1852: "Las epístolas (de Pablo) son dirigidas sin excepción a personas familiarizadas con las ideas evangélicas; de ninguna manera están destinadas a dar a sus lectores una primera instrucción o una instrucción completa. El dogma es enunciado fragmentariamente y según las ocasiones; a menudo se hace simplemente alusión de él como de algo conocido. La verdadera instrucción cristiana había sido dada oralmente y, sin duda, en forma hilada y completa" [4].

Nada hay tan cierto como eso. San Juan lega su Evangelio, episódico y complementario, al final de su carrera, a los fieles que lo rodean, quienes hacía mucho estaban familiarizados con la vida y la obra de Jesús. San Lucas dedica el suyo a un catecúmeno, menos para iniciarlo en el conocimiento del Cristianismo que para "confirmarle la verdad de las cosas que se le habían enseñado" de viva voz.

En cuanto a San Pablo, todas sus cartas son enigmas si acaso sentamos la suposición de que los destinatarios ignoraban los principios elementales de la Fe Cristiana. Esos principios no variaban a gusto de los predicadores: correspondían a un modelo uniforme, al cual debían someterse todos los heraldos del Evangelio. Al volver Pablo de su primera misión apostólica, explicó minuciosamente su Evangelio ante la asamblea entera de Jerusalén, y después, separadamente, a los principales jefes de la Iglesia, especialmente a Santiago hermano del Señor, a Pedro, Príncipe de los Apóstoles, y a Juan, el discípulo amado. El objeto de tal exposición era mostrarles que el Doctor de los Gentiles no había seguido un camino falso y que no se apartaba de la enseñanza común. El resultado fue el que era de esperarse. "Los pilares de la Iglesia, dice San Pablo, no me agregaron nada" [5]. No hallaron nada que reprender, nada que rectificar, nada que completar en la doctrina de Pablo. No le confirieron nada que no poseyera él ya, ni le enseñaron nada que él no supiera de antemano. Pero Pablo, por su parte, no se jacta de haberles enseñado alguna cosa; porque si en cierta medida hay dos maneras

[4] *Théol. chrét. au siècle apost.*[3], Estrasburgo, 1864, t. II, p. 9.

[5] Gal. II, 6: *ἐμοὶ οἱ δοκοῦντες οὐδὲν προσανέθεντο.* Véase el t. I, p. 60. *Οὐδὲν προσανέθεντο* no significa, como lo quieren ciertos exégetas (Sieffert, Lagrange, Loisy), "no me impusieron ninguna carga nueva", sino con toda seguridad "no me agregaron nada de *sus acervos*" (así se explica la voz media). El comienzo de la frase *ab iis autem qui videbantur aliquid esse* hacía esperar este complemento *nihil accepi vel didici.* Este es el pensamiento que Pablo expresa, cambiando de construcción, pensamiento que se armoniza perfectamente bien con lo que precede y con lo que sigue.

de exponer el Evangelio, según que se dirija a los Judíos o a los Gentiles, no hay en el fondo más que un Evangelio único, el de Jesucristo. Jamás expresa Pablo la pretensión de haber instruido a los Apóstoles y nunca descubre en ellos un error o una disidencia doctrinal. Ellos y él están sujetos a una misma regla superior: la enseñanza de Jesucristo.

Tal es la norma que deben obedecer catequistas y catecúmenos. "Quien es catequizado, dice San Pablo a los Gálatas, debe tener en común toda especie de bienes con quien lo catequiza" [6]. Es controvertido el sentido preciso de esta recomendación. Según unos, el catecúmeno debía esforzarse por participar de los bienes espirituales e intelectuales del catequista, prestando una gran atención a la palabra evangélica y, sobre todo, mediante la imitación. Según otros, cuya interpretación es la más difundida y la más aceptable a nuestro parecer, el catecúmeno debía hacer partícipe a su catequista de los bienes temporales que poseyera, a cambio de los bienes espirituales que de éste recibía, porque el predicador del Evangelio tiene derecho a su remuneración. Pero esta divergencia de puntos de vista no tiene importancia para nuestra actual investigación. De nuestro texto se desprende evidentemente: que había entonces catequistas, encargados, por la autoridad competente, de instruir a los nuevos convertidos, o que espontáneamente asumían esa carga; que había catecúmenos a quienes se enseñaba la Palabra por excelencia, el Evangelio de Cristo; que había, por lo tanto, una catequesis, sin la cual no se conciben ni catequistas ni catecúmenos. Probablemente no eran éstos los únicos candidatos al Bautismo: lo eran todos los neófitos cuya instrucción religiosa podía estar todavía incompleta.

Y esta catequesis no estaba abandonada a la inspiración de cada quien: era idéntica en su contenido y uniforme en su exposición. San Pablo escribe a los Romanos: "Vosotros habéis obedecido de corazón la regla (*τύπος*) de doctrina que se os enseñó" [7]. Pero esta regla, este *tipo* de doctrina, no

[6] Gal. VI, 6: *Κοινωνείτω δὲ ὁ κατηχούμενος τὸν λόγον τῷ κατηχοῦντι ἐν πᾶσιν ἀγαθοῖς.* Véanse, para los detalles, Cornely, Lagrange o Lightfoot. Al traducir *κατηχούμενος* por *catecúmeno* y *κατηχῶν* por *catequista,* no entendemos dar a estas palabras el sentido técnico que recibieron después de la institución del catecumenato. Aquí el *catequista* es quien enseña la doctrina cristiana (*τὸν λόγον*) y el *catecúmeno* es aquel a quien se le enseña, sea bautizado o no.

[7] Rom. VI, 17: *ὑπηκούσατε ἐκ καρδίας εἰς ὃν παρεδόθητε τύπον διδαχῆς.* La atracción gramatical debe resolverse así, según parece: *τύπῳ διδαχῆς εἰς ὃν παρεδόθητε* (*el tipo de doctrina al cual habéis sido entregados*). Seeberg prefiere esta explicación: *εἰς τύπον διδαχῆς ὃν παρεδόθητε,* pero parece forzada la construcción y su sentido es difícil.

Tres conclusiones resultan de este texto: *a*) El *τύπος διδαχῆς* es una enseñanza fija y uniforme, porque *τύπος* significa "ejemplar" y "modelo". Eutimio, siguiendo

se impone a los predicadores con menos imperio que a los fieles mismos. Cuando el Apóstol quiere resolver las nacientes dudas de los Corintios acerca de la resurrección de los muertos, se refiere a su enseñanza oral.

Os recuerdo, hermanos, el Evangelio que os prediqué y que vosotros recibisteis, en el cual habéis perseverado, y por el cual seréis salvos, si lo conserváis tal como yo os lo prediqué; de otra manera habríais creído en vano.

Ante todo os enseñé, como lo aprendí yo mismo, que Cristo murió por nuestros pecados según las Escrituras, que fue sepultado y que resucitó al tercer día según las Escrituras; y que apareció a Cefas, después a los Doce. En seguida se apareció a más de quinientos hermanos a la vez, de los cuales la mayoría están todavía vivos y algunos murieron. En seguida se apareció a Santiago, después a todos los Apóstoles. Después que a todos ellos, se apareció a mí también, como al aborto: porque yo soy el menor de los apóstoles y no soy digno de ser llamado apóstol, puesto que yo perseguí a la Iglesia de Dios. Por la gracia de Dios soy lo que soy; y la gracia no ha sido estéril en mí; mas he trabajado más que todos los otros, no yo sino la gracia de Dios conmigo.

Así, pues, ora yo, ora ellos, he aquí lo que nosotros predicamos y he aquí lo que vosotros habéis creído [8].

Jesucristo muerto, sepultado y resucitado al tercer día según las Escrituras, su aparición a Pedro, a los Doce, a más de quinientos discípulos reunidos, a Santiago, a Pablo mismo: he aquí lo que todos los fieles deben haber oído de los labios del Apóstol y de sus colegas. Este texto es de una importancia extremada como ejemplar de catequesis apostólica, porque nos

---

al Crisóstomo, piensa que se trata sobre todo de una enseñanza moral. — *b*) Los neófitos han sido *entregados a esta regla de conducta,* porque expresando ella la voluntad de Dios, tiene para ellos un carácter imperativo. — *c*) Pero, desde el momento en que esta regla rige para todas las Iglesias, también los predicadores están obligados a ajustarse a ella.

[8] I Cor. XV, 1-11. La conclusión (*εἶτε οὖν ἐγὼ εἴτε ἐκεῖνοι οὕτως κηρύσσομεν καὶ οὕτως ἐπιστεύσατε*) prueba hasta la evidencia el hecho de una catequesis común a todos los predicadores y a todos los fieles de todas las Iglesias.

a) Pablo dice que ha predicado la resurrección *ἐν πρώτοις*, no necesariamente *en primer lugar,* sino como *artículo fundamental.*

b) No cita como testigos de la Resurrección más que a personas aún vivas y de una autoridad irrecusable; y, cosa curiosa, a ninguna mujer.

c) No establece ninguna diferencia entre la aparición de Cristo a los primeros Apóstoles y aquella con la que Cristo lo favoreció. Como certidumbre y como realidad, estos hechos son del mismo orden.

permite concluir que los hechos concernientes a la vida del Salvador ocupaban mucho mayor lugar en la predicación del Apóstol que en sus escritos y que su primera enseñanza era tan precisa y podemos decir que tan estereotipada como un catecismo. Pablo no se pone a reproducir todo su Evangelio oral: de éste no repite más que un fragmento, el que necesita para su objeto de ahora, sin agregar, como lo hace en otras partes, que del Señor mismo recibió ese conocimiento, porque muy bien puede ser que lo deba a testigos oculares. Lo que afirma expresamente es que en estos puntos fundamentales son idénticas la enseñanza de todos los predicadores y la Fe de todos los fieles: *Sive enim ego, sive illi, sic praedicamus et sic credidistis.*

¿Cuáles son los principales artículos de ese catecismo primitivo? La Epístola a los Hebreos nos da de ello una idea sumaria:

Por lo cual, dejando a un lado la instrucción inicial (acerca) de Cristo,
dediquémonos a lo que es perfecto,
sin poner de nuevo el fundamento de la penitencia de las obras muertas
y de la fe en Dios:
doctrina de los bautismos y de la imposición de las manos,
resurrección de los muertos y juicio eterno [9].

El autor acaba de decir a los Hebreos que, como son cristianos viejos, no les convienen ya los primeros elementos de la Fe: que ahora necesitan

---

[9] Hebr. VI, 1-2: *Διὸ ἀφέντες τὸν τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ λόγον ἐπὶ τὴν τελειότητα φερώμεθα, μὴ πάλιν θεμέλιον καταβαλλόμενοι μετανοίας ἀπὸ νεκρῶν ἔργων καὶ πίστεως ἐπὶ Θεόν,*

βαπτισμῶν διδαχὴν ἐπιθέσεώς τε χειρῶν,
ἀναστάσεως νεκρῶν καὶ κρίματος αἰωνίου.

a) El verbo *φερώμεθα* podría incluir a los lectores (dediquémonos *vosotros y yo*), pero vale más entenderlo del autor mismo que va a juntar el ejemplo a la palabra (*ἀφέντες*) y el único a quien pertenece poner los fundamentos de la Fe (*καταβαλλόμενοι*). Por lo demás, el sentido general permanece idéntico.

b) El *discurso inicial* relativo a Cristo (*τὸν τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ λόγον*) es definido por el contraste con una enseñanza más perfecta (*ἐπὶ τὴν τελειότητα*) y por la locución similar del capítulo anterior, V, 12. Se trata, por lo tanto, del a b c del Cristianismo.

c) Nosotros adoptamos la lección *διδαχήν* en lugar de *διδαχῆς*. Y, por lo mismo, el acusativo *διδαχήν* queda en aposición con *θεμέλιον* al que explica: "No pongamos de nuevo el *fundamento* que consiste en la penitencia de las obras muertas y en la Fe en Dios, me refiero a la *doctrina* de los bautismos...", etc. Si se leyera *διδαχῆς*, todos esos genitivos dependerían de *θεμέλιον* y el fundamento de la Fe comprendería seis artículos de dos en dos.

un alimento más fuerte, más viril. Y los exhorta, por lo mismo, a que no se contenten con la leche de los niños y a que se asimilen alimentos sólidos en relación a la edad que tienen; o más bien anuncia que va a elevarse él mismo a consideraciones más altas, más dignas de la madurez que ya alcanzaron ellos en la Fe. Y, en consecuencia, dejará a un lado la *primera enseñanza* relativa a Cristo, los *primeros elementos* de la Revelación. Una variante del original produce aquí cierta incertidumbre en cuanto al texto. Según una lección, los rudimentos del Cristianismo comprenderían seis artículos agrupados de dos en dos: Penitencia y Fe, Bautismo y Confirmación, Resurrección y Juicio. Pero la otra lección, que nos parece mejor, identifica la Penitencia y la Fe con el fundamento puesto desde el principio por los predicadores del Evangelio; y el resumen del *credo* consta entonces de cuatro artículos agrupados así: la *doctrina de los Bautismos* (sin duda la distinción entre el bautismo de Juan y el Bautismo de Jesús o entre las purificaciones rituales de los Judíos y el Bautismo cristiano) y la *imposición de las manos* (a saber, la Confirmación conferida después del Bautismo); el dogma de la Resurrección de los muertos y el del Juicio Final. Así fue, en efecto, por la naturaleza de las cosas y según los datos históricos, el catecismo primitivo más abreviado. Parecerá menos sucinto si se reflexiona que la inteligencia del Bautismo y de la Confirmación supone necesariamente el conocimiento de la Trinidad y de la Gracia y que la resurrección gloriosa incluye la substancia de la obra redentora.

2. Historia, Dogma, Liturgia, Moral: tales eran los cuatro elementos primordiales de la catequesis apostólica.

La *catequesis histórica* concernía a las acciones, a los milagros y a las enseñanzas de Jesús. Es inconcebible que la predicación de los Apóstoles haya pasado en silencio la vida y las palabras del fundador del Cristianismo. Antes de creer en El, los catecúmenos debían saber lo que El había sido, lo que El había hecho y lo que El había dicho. Es seguro que se daba gran realce a ciertos rasgos: la descendencia de Cristo del linaje de David predicha por los profetas, el nacimiento de Cristo de una mujer (sin ninguna mención de un padre mortal), el bautismo de Cristo y el testimonio del Bautista, la vida de obediencia, de humildad y de renunciamiento de Cristo, las principales manifestaciones de su Poder sobrehumano, la institución de la Eucaristía, las circunstancias más notables de la Pasión, la Resurrección al tercer día, las apariciones a los discípulos, la triunfal Ascensión. Pero todo nos lleva a creer que no se limitaba la catequesis a este sucinto resumen. Apolo había recibido una instrucción muy incompleta, puesto que no conocía todavía más que el bautismo de Juan; y, sin embargo, podía ya *enseñar con*

exactitud lo concerniente a Jesús, es decir, evidentemente —si se comparan estas expresiones con locuciones análogas—, la vida, los hechos y las palabras del Maestro [10]. San Lucas da por supuesto que Teófilo —el catecúmeno o el neófito a quien se dirige el Evangelista— está ya al corriente de la historia evangélica. Y cuando leemos que San Pablo enseñaba sin obstáculo y con toda libertad, estando cautivo en Roma, *lo concerniente al Señor Jesús* [11], nos vemos obligados a pensar en una enseñanza muy amplia y minuciosa, conviniendo en que simples alusiones pasajeras o unos cuantos datos sobre la existencia terrena de Jesucristo no justificarían de ninguna manera la expresión del autor de los Hechos.

Indudablemente era más concisa la *catequesis dogmática*. No nos parece cosa probada que los Apóstoles tuviesen un formulario casi estereotipado que confiaran, en una forma casi invariable, a la memoria de los neófitos [12]. Lo menos que se hacía, salvo quizá ciertos casos excepcionales en que el suplemento de instrucción podía dejarse para después del bautismo, era explicarles un *credo* rudimentario del cual formaba siempre parte el dogma de la Trinidad. En efecto, todos los *Símbolos* llamados de los Apóstoles están hechos, a pesar de sus notables variantes, conforme a un molde trinitario único. La fórmula bautismal, empleada desde los primeros tiempos, prueba, de la misma manera que la doxología *Gloria al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo*, usada ya muy al principio, que las tres Divinas Personas estaban siempre estrechamente asociadas en el pensamiento y en la adoración de los

[10] Hechos XVIII, 25. En cuanto a la expresión *τὰ περὶ Ἰησοῦ*, véanse Col. IV, 8; Ef. VI, 22.

[11] Hechos XXVIII, 31: *Praedicans regnum Dei et docens quae sunt de Domino Jesu Christo* (*τὰ περὶ τοῦ κυρίου Ἰ. Χ.*).

[12] Tesis de Seeberg en *Der Katechismus der Urchristenheit*, Leipzig, 1903 y *Das Evangelium Christi*, Leipzig, 1905. Pero su *símbolo* apostólico es mucho más restringido: se reduciría a esto (*Katechismus*, p. 85): "El Dios vivo, creador de todas las cosas, envió a su Hijo de la raza de David, Jesucristo, quien murió por nosotros según las Escrituras, se sentó a la diestra de Dios en los cielos, después de haberse sujetado a principados, potestades y virtudes, y volverá sobre las nubes del cielo investido de poder y de gloria".

Concedemos a Seeberg que su *credo* embrionario formaba parte, en efecto, de la catequesis apostólica, pero no creemos que ese *credo* fuera presentado en todas partes bajo una forma casi invariable, ni mucho menos que fuese limitativo. El artículo del juicio final por Cristo no podía faltar en la primera predicación de San Pablo (Rom. II, 16; XIV, 10; II Tim. IV, 1; Hechos XVII, 21, etc.), ni en la de los otros Apóstoles, porque era un dogma fundamental y elemental (Hebr. VI, 2; véanse Hechos X, 12; I Pedro IV, 5). Pero, sin detenernos en las críticas de detalle, podemos decir que el formulario de Fe primitivo tenía indudablemente por base el dogma de la Trinidad.

fieles. San Pablo supone en todos sus neófitos, de cualquier origen que fuesen, el conocimiento de la Persona y de la actividad del Espíritu Santo [13]. Con mayor razón debían ellos saber lo que era Cristo antes de la Encarnación y qué ligas lo unían al Espíritu y al Padre. Tampoco es de dudar que el motivo de la Encarnación y el valor de la Muerte redentora del Mesías, Hijo de Dios, entrasen en el cuadro de ese *credo* primitivo. Notemos también que el dogma del segundo advenimiento de Cristo, de la resurrección de los muertos y del juicio final está en la base de todas las predicaciones de Pablo referidas en los Hechos [14], así como es uno de los puntos fundamentales de la enseñanza elemental según la Epístola a los Hebreos.

Cuando un catecúmeno se convertía en miembro de la Iglesia, se debía explicarle claramente el sentido y el alcance de los ritos sagrados que lo incorporaban a Cristo. Esto es lo que se puede llamar la *catequesis litúrgica*. Se supone que todos los cristianos a quienes se dirige Pablo conocen y comprenden perfectamente el valor y la significación mística del Bautismo, de la Confirmación y de la Eucaristía [15]. Del relato de los Hechos [16] se puede concluir que la mencionada iniciación era el término de la instrucción por preguntas y respuestas; y que esa instrucción era común a todos los fieles es algo que resulta de la Epístola a los Hebreos, donde "la doctrina de los bautismos y de la imposición de las manos" está colocada entre los "elementos de los oráculos divinos" y "la institución inicial de Cristo" [17]. A la catequesis litúrgica se junta la Oración dominical, que se acostumbraba recitar tres veces al día, quizá en las horas habituales de la oración judía, y cuyo uso general no es posterior en todo caso a la aparición del primer y del tercer Evangelio [18].

No se descuidaba la *catequesis moral*. El Talmud nos muestra que no dejaban de recibirla con regularidad los prosélitos del judaísmo [19]. Sería fácil pero inútil probar que esta práctica estuvo en uso en toda la Iglesia desde fines del siglo II; y se puede afirmar que empezó mucho antes y muy probablemente en el origen mismo. El año 112 supo Plinio el joven que los cristianos *hacían juramento* de no cometer ni robo, ni hurto, ni adulterio,

[13] Hechos XIX, 2; Gal. III, 2-5, etc.

[14] Rom. II, 16; XIV, 10; II Tim. IV, 1; Hechos XVII, 31, etc. Véanse Hebr. VI, 2; Hechos X, 12.

[15] Rom. VI, 3 (Bautismo); I Cor. XI, 23 (Eucaristía); Gal. III, 2-3; Hechos XIX, 2-6 (Confirmación).

[16] Hechos XVIII, 25.

[17] Hebr. VI, 2 y V, 12.

[18] La *Didajé*, IX, 3, ordena que se rece tres veces al día la Oración Dominical. Consúltese a Bindemann, *Das Gebet um tägliche Vergebung der Sünden*, etc. Gütersloh, 1902.

[19] Mishna, *Gerim*, I, 1-4; Baraitha, *Yebamoth*, 47 a-b.

ni fraude [20]: juramento que debía coincidir con la recepción del Bautismo. En efecto, San Justino dice que los neófitos son "aquellos que, persuadidos de la verdad de nuestras doctrinas, creen lo que nosotros creemos y *se comprometen a vivir consecuentemente*" [21]. También la *Didajé* ordena que se lea al catecúmeno, antes de conferirle el Bautismo, el contenido de los *Dos caminos* [22]. Los Apóstoles concluían siempre su primer sermón con estas palabras : "Convertíos y haced penitencia" [23]. Se debía explicarles necesariamente en cuánto a qué debía ser la conversión y cuáles eran las "obras muertas" [24] por las que estaba obligado el prosélito a hacer penitencia. Los nuevos convertidos debían "perseverar en la doctrina de los Apóstoles" [25], "adherirse al tipo de doctrina que se les había inculcado" [26], evitar las cosas contrarias a la doctrina que se les había enseñado [27]. Todo esto supone una enseñanza oral fija y precisa. Esta enseñanza se llamaba el camino del Señor, el camino de Dios, el camino de la salvación, o simplemente el *Camino* [28]. San Pablo lo llama "su camino" [29], porque tenía la costumbre de establecerlo en todas las Iglesias que fundaba. ¿Ya estaba desde entonces cristalizado, digamos así, ese pequeño código moral? ¿Será algo idéntico en substancia al opúsculo conocido bajo el nombre de los *Dos caminos*, que forma la primera parte de la *Doctrina de los Apóstoles*, la cual fue incorporada a la *Epístola de Bernabé* y que ha sido hallada en una antiquísima traducción latina? ¿Acaso fue tomado, en cuanto al fondo, de la Sinagoga, primero sin cambio notable, y después con una interpolación de color específicamente cristiano? Estos interesantes puntos se salen de nuestro cuadro.

[20] *Epist.* X, 96.

[21] *Apol.*, I, 61.

[22] *Doctr. apost.* VII, 1.

[23] Hechos II, 38; III, 19; XVII, 30; XX, 21; XXVI, 20. Véase I Tes. I, 9, etc.

[24] Hebr. VI, 1.

[25] Hechos II, 42.

[26] Rom. VI, 17.

[27] Rom. XVI, 17.

[28] Hechos XIII, 10; XVIII, 25; XVI, 17; XXII, 4; XXIV, 22.

[29] I Cor. IV, 17: *Timotheus vos commonefaciet* (ὑμᾶς ἀναμνήσει = os informará) *vias meas... sicut ubique in omni ecclesia doceo*. Esta regla de conducta (τὰς ὁδούς μου) es la enseñanza moral dada anteriormente a los Corintios por Pablo, *conforme* (καθώς) a lo que él *acostumbra enseñar* (διδάσκω) *en todos los países* que ha recorrido (πανταχοῦ), *en todas las Iglesias* que funda (ἐν πάσῃ ἐκκλησίᾳ). No se trata más que de recordarla.

III. *Influencias extrañas.*

1. *El judaísmo.* — 2. *El helenismo.* — 3. *Las religiones orientales helenizadas.* — 4. *Verdaderas fuentes del paulinismo.*

1. Sería un milagro que los múltiples medios por donde pasó el Apóstol no hubiesen ejercido poca o mucha influencia en su pensamiento; porque no vivió en una torre de marfil, al abrigo de todos los contactos exteriores. Nacido en una ciudad bulliciosa e instruida, en que quizá se operaba mejor que en otras partes la fusión del helenismo con las ideas orientales, educado en el centro mismo del judaísmo, y afiliado a la secta de los fariseos tanto por libre elección como por tradición de familia, obligado a vivir en el seno de ciudades griegas y de colonias romanas, es imposible que no haya obedecido en algún grado al impulso de esas diversas corrientes.

Sin embargo, las huellas de rabinismo que se señalan en San Pablo son raras y discutibles. Además, los cinco o seis ejemplos que ordinariamente se citan [30] refiérense a puntos accesorios, situados en la periferia extrema del pensamiento del Apóstol; porque nosotros no llamamos rabinismo al uso del sentido típico de las Escrituras, ni al empleo oratorio del sentido acomodaticio, ni al progreso de las doctrinas contenidas en germen en la Revelación antigua, como la espiritualidad del alma, la reversibilidad de los méritos y el hábito de atribuir al Mesías títulos que pertenecen a Jehová.

Nos es desconocido el rabinismo de la época de San Pablo. Lo que llamamos de esta manera es el producto artificial de una escuela, constituida después de la ruina del Templo y sucesivamente trasladada a Yamnia, a Lydia, a Séforis, a Tiberíades. Y como la Mishna, o sea, la colección más antigua de decisiones rabínicas, no es de ninguna manera anterior al final del siglo II, son siempre harto precarias las relaciones con San Pablo.

Por lo cual no insisten mucho en esto los críticos contemporáneos. Algunos pretenden que el Apóstol se inspira más bien en esas numerosas elucubraciones de principios de la Era Cristiana que se comprenden bajo el nombre general de apocalipsis. ¿Acaso no cita como Escritura un pasaje del Apocalipsis de Elías? [31] Y debe haber leído otros, porque ese género de literatura estaba entonces en voga. ¿Qué es su Teología, se ha dicho, sino un apocalipsis? La espera del retorno inminente de Cristo explica el carácter provisional de la Moral de Pablo. Todos sus pensamientos ven hacia el porvenir. No aspira él más que a una cosa: entrar en el Reino que Cristo va a inaugurar [32]. Según esto, la Fe y la Justificación no serían para Pablo más que la seguridad de tener parte en ese Reino; y los Sacramentos (Bautismo y Eucaristía), que nos unen místicamente a Cristo, serían las condiciones para ser admitidos allí. Toda la Teología de San Pablo descansaría en estos cuantos dogmas.

[30] Se les halla juntos en W. Weiss, *Das Urchristentum*, Gotinga, 1917, p. 332-334. Ya los examinamos, t. I, p. 31-35. En cuanto a I Cor. X, 4, véase más adelante, p. 173-4.

[31] I Cor. II, 9: *καθὼς γέγραπται· ἃ ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν καὶ οὖς οὐκ ἤκουσεν, καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη, ὅσα ἡτοίμασεν ὁ Θεὸς τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν.* El Ambrosiaster y Orígenes (*Comment. in Matth.* XXVII, 9) afirman que Pablo cita el *Apocalipsis de Elías*. Pero es enteramente desconocida la fecha de este apócrifo y es posible que haya sido interpolado por manos cristianas. Esto es lo que pasó con la *Ascensión de Isaías* que cita el mismo texto tal como está en San Pablo. Según un pasaje conservado en las *Cadenas* (Cramer, *Catenae in Paulum*, Oxford, 1841, p. 42), Orígenes se preguntaba si el Apóstol citaba libremente a Isaías o si tomaba su citación de un apócrifo. La primer solución es la que defiende con vigor San Jerónimo (*Comment. in Is. LXIV*, 4). En efecto, Isaías escribe: *ἀπὸ τοῦ αἰῶνος οὐκ ἠκούσαμεν οὐδὲ οἱ ὀφθαλμοὶ ἡμῶν εἶδον Θεὸν πλὴν σοῦ, καὶ τὰ ἔργα σου ἃ ποιήσεις τοῖς ὑπομένουσιν ἔλεον.* Pero Pablo habría estado influenciado por el recuerdo de Is. LXV, 16: *οὐκ ἀναβήσεται αὐτῶν ἐπὶ τὴν καρδίαν.* Véase a Cornely o a Zahn (*Geschichte des Kanons*, t. II, p. 808).

Pero si se reflexiona que la escatología es justamente el aspecto menos original de su doctrina, que en este punto no va Pablo más allá del horizonte de los Evangelios, que lejos de progresar con el tiempo las ideas escatológicas declinan poco a poco y tienden a desaparecer, que la importancia que ellas tienen en las primeras Epístolas se debe a circunstancias locales y a causas accidentales, se verá uno obligado a convenir en que el judaísmo apocalíptico no explica mejor que el judaísmo rabínico el pensamiento paulino. ¿Serán más afortunados los partidarios del helenismo?

2. Por *helenismo* se entiende, ya la lectura greco-clásica, ya el conjunto de las ideas religiosas y morales del mundo griego después de Alejandro, ya la disposición de espíritu de los Judíos llamados *helenistas* que habían adoptado, en la Diáspora, la lengua y las costumbres griegas.

Si Pablo se impregnó de helenismo, no fue ciertamente en el seno de su familia. Su padre era fariseo ferviente y el mismo Pablo profesaba el más puro farisaísmo. Ya vimos qué poco lugar tuvieron en su educación primaria

[32] Schweitzer (*Geschichte der paulin, Forschung*, Tubinga, 1911, p. 187-194), quien había tenido por precursor a Kabisch, se proponía tratar a fondo el asunto en una nueva obra. Ignoramos si después de su retorno del Congo haya cumplido su promesa en *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tubinga, 1936.

los escritores profanos [33]. ¿Acaso cambiaron después los sentimientos de Pablo? Todo Judío ortodoxo experimentaba frente al paganismo una impresión de lástima. Lo que distingue a Pablo de sus compatriotas es que él une a esta instintiva repulsión por las doctrinas y las instituciones una viva simpatía para las personas. Pero, por lo demás, no se limita Pablo a condenar en los paganos los extravíos del espíritu y la depravación de las costumbres, sino que con la misma energía fustiga lo que parecía haber de mejor en el paganismo: la filosofía, el amor a la sabiduría. Repudia por su cuenta esta sabiduría mundana y carnal y ordena a sus neófitos que se preserven de ella: "Que nadie os seduzca por la filosofía, engaño vano, conforme con la tradición de los hombres, con los rudimentos del mundo, pero contrario a Cristo" [34]. Todas las cartas están llenas de pasajes semejantes. Lo que el Apóstol halla de más favorable, no para admirar al paganismo ni para absolverlo, sino para condenarlo con menos rigor, es que éste pertenece a aquellos siglos de ignorancia, anteriores a la luz del Evangelio, en que el mundo, todavía en la infancia, no había recibido más que una enseñanza elemental [35]. ¿A quién se hará creer que un hombre animado de semejantes disposiciones haya ido a meterse a la escuela de los paganos y tomado de ellos, conscientemente, prácticas o doctrinas religiosas? Pero quizá haya sufrido alguna influencia de ellos sin darse cuenta.

Tarso era a la sazón la atracción de los filósofos y el baluarte de los estoicos. Muy bien pudo tratar Pablo con ellos, aunque no fuera más que para combatirlos, y quedarse inadvertidamente con más de una impresión de ese contacto. Si es falsa la hipótesis, no carece de verosimilitud; y, sin embargo, no hay nada, viéndola de cerca, que la corrobore. Los estoicos se servían, sobre todo en Moral, de un lenguaje exclusivo. El hábito de definir, de hacer la autopsia de las nociones, los distingue a primera vista de los demás filósofos. Para comprobar que el léxico de Pablo no tiene relación con el de ellos, basta con comparar las listas de las virtudes morales. De las cuatro virtudes cardinales, la *fortaleza* (ἀνδρεία) no es ni mencionada por el Apóstol; la *templanza* (σωφροσύνη) no lo es más que una vez, en las Pastorales; la *prudencia* (φρόνησις), solamente una vez también y aplicada a Dios; y, en cuanto a la *justicia* (δικαιοσύνη), ya se sabe que tiene en Pablo un significado muy diferente. No hay ni la menor huella de las virtudes secundarias que dividen y subdividen hasta el infinito a las virtudes cardinales. Sólo una palabra, la *benignidad* (χρηστότης), recuerda vagamente el vocabulario estoico.

[33] Véase el t. I, p. 25-27.
[34] Col. II, 18; véanse: Rom. I, 18-32; I Cor. I, 26-II, 8, etc.
[35] Gal. IV, 8-9; Ef. II, 11-13; V, 6-8; Col. III, 7-10, etc.

Las doctrinas difieren todavía más que el lenguaje. Los estoicos hablan a menudo de Dios, del alma, de la Providencia, de la oración, de la beneficencia; pero estos términos casi no tienen nada de común con las ideas cristianas correspondientes. El dios de los estoicos no es el Dios personal, el Dios bueno, justo, santo, todopoderoso, que los cristianos adoran; es el conjunto de los seres, el gran Todo, la naturaleza, o, si se quiere, la ley del mundo, la inteligencia del universo, la fuerza opuesta a la materia. Ni Dios es personal, ni el alma es inmortal: ésta se disuelve al mismo tiempo que el cuerpo, vuelve a los elementos y se pierde en el gran Todo, del cual no es más que una partícula. Algunos le concedían ciertamente una sobrevivencia más o menos larga, pero no la inmortalidad. Con estas ideas sobre Dios y sobre el alma, se adivina lo que serán la Providencia y la oración. La Providencia es el destino fatal, la ley inmutable del universo, el decreto inflexible de la inteligencia ciega que rige al mundo y que se confunde con él. ¿Habrá lugar a hablar de oración? ¿Qué es lo que se va a pedir a los dioses? ¿Una derogación a las leyes del mundo? Pero esto es imposible, esto es impío. ¿La dicha y la virtud? Pero esto depende de nosotros solos. La oración típica del estoico es la fórmula de Cleanto, el acto de abandono puro y simple al inevitable Destino: oración lo menos cristiana posible.

El estoicismo era la filosofía de la desesperanza, mientras que el Cristianismo es la Religión de la Esperanza. Contra los males de la vida no tenía el estoico más que un antídoto: el orgullo; y un solo remedio extremo, el suicidio. No es que no haya algo de noble y de conmovedor en el esfuerzo del estoico por salvaguardar su dignidad de hombre, en su filantropía, conforme a la razón pero extraña al sentimiento de piedad que él consideraba como una debilidad, y aun en su triste resignación ante la fatalidad; pero nada hay en esto que se parezca al ideal cristiano. De todas las formas de la filosofía antigua no hay ningunas tan opuestas a nuestra Religión como el estoicismo y el pirronismo, porque el uno niega la razón y el otro la diviniza [36].

Lo que San Pablo debe al estoicismo no es el fondo de las ideas sino la forma de la predicación. Los cínicos, infantería ligera del estoicismo, acostumbraban detener a los transeúntes en las calles para inculcarles la moral y el sistema de ellos. Echaban mano de apóstrofes, del método de preguntas y respuestas, de preguntas intempestivas y apremiantes. Discutían con adversarios ficticios; y a las objeciones que se hacían ellos mismos, respondían con una

[36] Sobre las pretendidas relaciones entre Séneca y San Pablo, véanse: Aubertin, *Sénèque et saint Paul*[3], París, 1872; G. Boissier, *La religion romaine d'Auguste aux Antonins*, París, 1878, t. II. Sobre Epicteto y San Pablo, A. Bonhöffer, *Epiktet und das Neue Testament*, Giessen, 1911; Lagrange, *La philosophie religieuse d'Epictète et le christianisme* en *Revue biblique*, 1912, p. 5-21 y 192-212.

ironía o un sarcasmo más bien que con largos razonamientos. Gustaban de repetir ciertas palabras y ciertas fórmulas, que terminaban por entrar a fuerzas en la mente de quienes los escuchaban. Hay algo de esto en el estilo de Pablo [37]; y hay también en él, como San Agustín lo había notado ya, más artificios oratorios tomados de la retórica de la época de lo que estaría uno inclinado a suponer a primera vista [38].

3. Si actualmente no se exagera ya el helenismo de Pablo, se afirma, en cambio, de manera categórica, que el gran Apóstol depende del sincretismo oriental. Este nuevo sistema, que no parece destinado a durar mucho tiempo, hace en este momento el ruido suficiente para turbar a las almas pusilánimes e inquietar a los espíritus hipnotizados por la ciencia germánica. Ha sido publicado a son de trompetas por una reducida minoría de filólogos, que pueden ser competentes en su especialidad, pero que son notoriamente legos en los estudios escriturarios [39].

Debemos repetir aquí y subrayar lo que ya dijimos arriba acerca de la actitud del Apóstol con relación al mundo pagano. Si Pablo sentía aversión por el paganismo en general, los misterios del paganismo debían inspirarle un verdadero horror. Esto se ve perfectamente en su carta a los Colosenses seducidos por teorías y prácticas un poco parecidas a los misterios. Pero ya había hecho él antes, de una vez por todas, su profesión de Fe solemne, cuando escribió a los Corintios. El Apóstol les mostraba, por cinco antítesis, la absoluta incompatibilidad de la vida cristiana con las costumbres paganas. El Cristianismo y el paganismo se oponen entre sí como el sí y el no, como el día y la noche, como Cristo y Belial, como el Templo de Dios y un cubil impuro.

No os hagáis compañeros de yugo de los infieles.
Porque ¿qué comercio entre la justicia y la iniquidad?,
o ¿qué sociedad entre la luz y las tinieblas?
Y ¿qué acuerdo entre Cristo y Belial?
o ¿qué partición entre el fiel y el infiel?
Y ¿qué relación entre el templo de Dios y los ídolos? [40].

[37] R. Bultmann, *Der Stil der paulin. Predigt und die kynischstoische Diatribe*, Gotinga, 1910. Véanse también Martha, *Les moralistes sous l'empire romain*[2], París, 1872, y Norden, *Antike Kunstprosa*, Leipzig, 1898.

[38] Ejemplos en San Agustín, *De doctrina christiana*, lib. IV; y en J. Weiss, *Das Urchristentum*, Gotinga, 1917, p. 303-330.

[39] Véase la Nota L.

[40] II Cor. VI, 14-16:

Μὴ γίνεσθε ἑτεροζυγοῦντες ἀπίστοις·
Τίς γὰρ μετοχὴ δικαιοσύνῃ καὶ ἀνομίᾳ,
ἢ τίς κοινωνία φωτὶ πρὸς σκότος;
Τίς δὲ συμφώνησις Χριστοῦ πρὸς Βελίαρ,
ἢ τίς μερὶς πιστῷ μετὰ ἀπίστου;
Τίς δὲ συγκατάθεσις ναῷ Θεοῦ μετὰ εἰδώλων;

La prohibición está formulada en el primer inciso; los motivos se hallan en los cinco incisos siguientes. ¿En qué consiste la prohibición? *Ἑτεροζυγεῖν* significa propiamente "estar ayuntado bajo el mismo yugo con un animal de especie diferente" (por ejemplo, un buey con un asno; véanse: Lev. XI, 19; Deut. XXII, 10: *ἑτερόζυγος*). Los paganos llevan un yugo que los cristianos no deben compartir, al cual no deben asociarse. Pablo habla del yugo de que todo pagano es esclavo, que lo caracteriza como a pagano. Por lo tanto, la prohibición es general y no se refiere a alguna relación especial entre cristianos y paganos. Del espíritu del paganismo es de lo que se debe huir en todo.

En la mente de todo israelita y de todo cristiano estaba que los misterios del paganismo imprimían en la frente de sus afiliados el estigma de la idolatría. De esto no se sigue de ninguna manera que cristianos e israelitas no pudieran sacar de allí comparaciones y metáforas. Filón, que habla con un soberano desprecio de esas vergonzosas iniciaciones, amantes del secreto y de la sombra, refugio de ladrones y de cortesanas [41], se apropia sin escrúpulo, llegado el caso, el lenguaje de los misterios y de él se sirve para explicar el sentido simbólico de las Escrituras [42]. El mismo fenómeno —y aún más marcado— existe en Clemente de Alejandría. Nadie ignora la virulencia con que ese Padre vuelca el sarcasmo y el ridículo sobre los cultos orgiásticos y los ritos sagrados de Eleusis [43]. Sin embargo, no tiene empacho en afirmar repetidas veces que el perfecto cristiano es el verdadero misto que llega al término de la iniciación [44]. Por lo tanto, podía emplear San Pablo el lenguaje de los misterios, así como emplea el del estadio y el del teatro, sobre todo si era ya cosa sabida que esta terminología formaba parte del lenguaje usual. Sea lo que fuere, el exégeta católico debe prestar a estos estudios comparados una atención siempre alerta. No hay en ello nada que pueda alarmar la ortodoxia ni turbar la Fe del creyente.

Lo único que pedimos a los partidarios de la *religions-geschichtliche Methode* es que no tomen una analogía por una imitación, ni una semejanza de expresión por una dependencia de ideas; que en las comparaciones de los textos no procedan mediante concordancias forzadas; que eviten los anacro-

[41] *De sacrificantibus*, Mangey, t. II, p. 260; *Liber quisq. virt. studet*, t. II, p. 447.

[42] *De Cherubim*, t. II, p. 147; *De sacrif. Abel et Cain*, t. I, p. 173.

[43] *Protrepticus*, II, 21-23, ed. Stählin, Berlín, 1905, p. 10-17.

[44] *Stromates*, I, 28; II, 10; IV, 23; V, 10-11; VII, 4, etc.

nismos absolutamente inaceptables, como el de ver en la tardía institución del taurobolo el prototipo del Bautismo y el de poner a San Pablo en la escuela de los Libros herméticos. Lo reciente de este género de estudios podía excusar en parte, en otro tiempo, los yerros y las exageraciones; pero ya es hora de romper con los procedimientos del principio.

Con gran dificultad se comprende que los campeones del sincretismo religioso vean, sin titubear, una reminiscencia de los misterios paganos en el texto siguiente:

Nosotros predicamos la sabiduría entre los perfectos; no la sabiduría de este mundo ni de los jefes de este mundo que pasan, sino que predicamos la sabiduría de Dios (que está) en el misterio, la sabiduría oculta, que Dios ha predestinado, antes de todos los siglos, para nuestra gloria [45].

Dos cosas recuerdan evidentemente las iniciaciones paganas, dicen ellos: el *misterio* y la mención de los hombres *perfectos*, que no son otros que los mistos. Pero esto es justamente tomar el rábano por las hojas, según la expresión vulgar. El *misterio* de Pablo (*μυστήριον* en singular) es todo lo contrario de los misterios paganos (*μυστήρια* en plural). Los misterios son

[45] I Cor. II, 6-7: *Σοφίαν λαλοῦμεν ἐν τοῖς τελείοις... ἀλλὰ λαλοῦμεν Θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ, τὴν ἀποκεκρυμμένην, ἣν προώρισεν ὁ Θεὸς· πρὸ τῶν αἰώνων εἰς δόξαν ἡμῶν.*

A) Sentido de la palabra τέλειος.—Los iniciados en los misterios no se llamaban *τέλειοι* sino *τετελεσμένοι*, "habiendo sido el objeto de una ceremonia de iniciación" (*τελετή*). Lo que ha podido hacer creer en una relación con los misterios es el juego de palabras de Platón (*Fedro*, 249c: *τελέους ἀεὶ τελετὰς τελούμενος τέλεος ὄντως μόνος γίγνεται*), que no prueba nada en cuanto a este sentido técnico de *τέλειος*. La palabra *τέλειος* tiene en San Pablo su significado ordinario: "cumplido, perfecto" (Rom. XII, 2; I Cor. XIII, 10; Filip. III, 5; Col. IV, 12); y tiene el significado especial y clásico de *hombre hecho*, cuando forma antítesis con *infante* (Ef. IV, 13; I Cor. XIV, 20); y este es aquí el caso, a causa de III, 1-2: tanquam parvulis in Christo, lac vobis potum dedi (*νηπίοις* opuesto a *τελείοις*).

B) Significado de la palabra μυστήριον.—Aun cuando *ἐν μυστηρίῳ* pueda absolutamente referirse a *λαλοῦμεν*, la mayor parte de los exégetas, y los mejores, lo hacen referirse a *σοφίαν*. La ausencia del artículo no se opone a ello de ninguna manera (Rom. V, 15: *δωρεὰ ἐν χάριτι*). Y así la expresión *ἐν μυστηρίῳ* tiene casi la fuerza de un adjetivo "misterioso, que concierne al misterio o secreto de Dios", cuya definición es dada a menudo por San Pablo (Rom. XVI, 25; Ef. I, 9; III, 3-4-9; Col. I, 26-27; II, 2; IV, 3). Nada, absolutamente nada hace pensar en los misterios del paganismo.

Consúltese, para los detalles, a Robertson y Plummer, *The first Epistle of St Paul to the Corinthians*[2], Edimburgo, 1914 (*Crit. exeg. Comment.*) o a Bachmann, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*[2], Leipzig, 1910 (Colección de Zahn).

ritos sagrados administrados por el hierofante, en lo oculto del santuario; y el Misterio de Pablo es el secreto de Dios relativo al Plan Redentor. Los misterios son confiados a los iniciados bajo un secreto tan absoluto, que no se puede divulgarlos sin incurrir en la venganza de los dioses; y el secreto de Pablo ya no es secreto desde que Dios lo reveló y el Apóstol recibió la misión de publicarlo en todas partes. Los misterios son el patrimonio de un pequeño clan de privilegiados; y el Misterio de Pablo concierne a todos los hombres y es para beneficio de todos. Los misterios son ceremonias mágicas que tienen la pretensión de asegurar la dicha en esta vida y en la otra, independientemente de las virtudes morales y de las disposiciones interiores; y el Misterio de Pablo es una verdad predicada a todos los cristianos para sostenerles su Fe y reanimarles su Esperanza.

Si el Misterio de Pablo es lo contrario de los misterios paganos, su *hombre perfecto* no tiene nada de común con el misto. El hombre perfecto es el hombre adulto por oposición al infante; es aquel que llega a la madurez de la edad y que debe nutrirse con alimentos más fuertes, con doctrinas más sólidas. No todos los cristianos han llegado todavía a ese grado, pero todos deben tender a él. Entre ellos no hay tabiques divisorios, ni barrera infranqueable, ni oyentes privilegiados, como en la escuela de Pitágoras. El predicador del Evangelio debe bajar naturalmente a un plano que esté al alcance de su auditorio; pero ni San Pablo ni la Iglesia primitiva conocieron nunca la enseñanza esotérica.

4. Ahora se ve cuáles son las verdaderas fuentes del paulinismo: la Biblia y la enseñanza de Jesús. Al predicar y al escribir en griego, la Biblia griega es lo que Pablo lee y cita de preferencia. La Biblia es para él, como para todos sus compatriotas, la autoridad soberana e irrefragable, la palabra de Dios. La Biblia es el Libro por excelencia, el único que encierra toda verdad y el único que merece ser estudiado. Hasta ahora no se ha probado que Pablo conozca o utilice otro libro. El lenguaje de Pablo está calcado sobre el de los Setenta: tendremos ocasión de mostrarlo en la psicología; y sería fácil, si esto no estuviera ya hecho, extender la demostración a otras materias. Las concepciones religiosas de Pablo tienen también sus raíces en el Antiguo Testamento. Pero ni las concepciones ni el lenguaje están estereotipados. Así como el campo de visión del Apóstol es mucho más amplio que el de los Profetas, de la misma manera las palabras que él emplea reciben una extensión y un acrecentamiento de sentido proporcionados al progreso de las doctrinas.

San Pablo interpreta el Antiguo Testamento a la luz del Evangelio, que ha venido a completarlo y a perfeccionarlo. Nosotros no pretendemos que

Pablo haya agotado en documentos escritos [46] la enseñanza del Maestro, porque las numerosas y notables coincidencias de idea y de expresión entre los Evangelistas y él se explican muy bien por la tradición oral y la catequesis apostólica. Esta catequesis casi uniforme es un hecho innegable y revelador. Fuera del asunto de las observancias legales, no hay huella de disentimientos entre el Doctor de los Gentiles y sus colegas de Apostolado. Y aun este punto, que era menos teórico que práctico, se arregló pronto amistosamente. Por lo demás, todos ellos tienen las mismas ideas acerca de Dios, en cuanto a la Persona de Cristo, sobre la salvación, sobre los Sacramentos, sobre los destinos finales del hombre. Pedro, Santiago y Juan aprueban solemnemente, en la Asamblea de Jerusalén, el Evangelio de Pablo; y de tal manera sabe éste que no se ha apartado de los demás, que, para deshacer dudas y acabar con abusos, invoca la práctica y la enseñanza común de las Iglesias.

Pero no descuidemos la aportación personal de Pablo. Si éste atribuye siempre a su predicación un origen divino, si afirma haber recibido el Espíritu del Señor, si reivindica un conocimiento especial del Misterio de la salvación de los hombres, es que tiene conciencia de estar iluminado por una luz sobrenatural. Esta inspiración interior, que le descubre más pronto y más distintamente que a sus colegas el secreto de los Planes Redentores, se llama, según los escritores racionalistas, experiencia religiosa o conclusión dialéctica; pero nosotros la llamamos con el nombre que le da él mismo: una Revelación.

[46] Esta tesis es la de Resch, *Der Paulinismus und die Logia Jesu*, Leipzig, 1904. Según él, San Pablo abrevó en un evangelio arameo primitivo, que sirvió también de fuente a nuestros tres Sinópticos. Está lleno el libro de interesantes observaciones, pero no es muy feliz la tesis misma.

LIBRO SEGUNDO

PREHISTORIA DE LA REDENCION

CAPITULO I

LA HUMANIDAD SIN CRISTO

I. *La psicología paulina.*

1. Fondo bíblico.— 2. La parte helénica.— 3. El compuesto humano.— 4. Lenguaje ecléctico.

Los exégetas contemporáneos no merecen el reproche de haber dejado en la oscuridad la psicología de San Pablo. Algunos han consagrado a este tema monografías de valor. Todos le asignan un lugar escogido en la economía de la doctrina paulina. Pero ¿acaso hay una psicología de San Pablo, en el sentido estricto de la palabra? Si ningún libro sagrado es un libro de ciencia, si los escritores inspirados no recibieron misión de enseñarnos los secretos de la historia natural o los elementos de la metafísica, quien menos consiente en ser rebajado al nivel de los filósofos charlatanes, de los buhoneros de sabiduría humana, es precisamente San Pablo, quien los persiguió con sus sarcasmos. Nunca tuvo él la intención de construir un sistema de psicología racional. Pablo emplea el vocabulario usual —porque necesita hacerse entender y no va a poder instruirnos si crea con toda clase de retazos un léxico nuevo—, pero no se jacta de exclusivismo en su selección, ni de constancia en los préstamos que se hace. Cualquier palabra es buena para él, con tal que traduzca con exactitud su pensamiento del momento. Su lenguaje se enriquece y se modifica con la edad, con los países por donde él pasa, con los medios que frecuenta. Personalísimo en sus ideas, es ecléctico en su expresión. Esta mezcla forma uno de los estilos más vivos, más pintorescos y más sabrosos que pueda uno imaginarse; pero cualquier intento de extraer de allí un sistema filosófico coherente está condenado de antemano a un fracaso cierto.

Para convencerse de que el lenguaje psicológico del Apóstol es en el fondo el de los Setenta y de que la concepción paulina del hombre es ante todo bíblica, bastaría con examinar el papel que él hace desempeñar al corazón. El corazón es para Pablo, como para los autores del Antiguo Testamento, el centro de toda vida sensible, intelectual y moral, la sede universal de los afectos y de las pasiones, del recuerdo y de los remordimientos, del gozo y de la tristeza, de las resoluciones santas y de los efluvios del Espíritu Santo, el santuario de la conciencia en que están grabadas con caracteres indelebles las tablas de la Ley Natural, a donde no penetra ninguna mirada, exceptuando el ojo de Dios [1]. La verdad ilumina al corazón, la infidelidad lo ciega, la impenitencia lo endurece, la hipocresía lo falsea, la felicidad lo dilata, la angustia lo encoge, la gratitud lo hace latir apresuradamente [2]. El corazón es la medida del hombre; el corazón es el hombre mismo; y he aquí por qué Dios mira al corazón para estimar al hombre en su justo precio [3].

Resumiendo el corazón casi toda la actividad humana, en la misma medida se halla reducido el papel de los otros órganos. El hígado, sede de la cólera y de la envidia, los riñones, centro de la conciencia, el bazo, foco de la tristeza, ni siquiera son mencionados por San Pablo [4]. Los ojos designan la inteligencia y las orejas la atención más bien por metáfora que por metonimia. Muy borrosa es la figura en cuya virtud las entrañas expre-

[1] Funciones del corazón: afectos (II Cor. VII, 3; Filip. I, 7), consuelo (Ef. VI, 22; Col. II, 2; IV, 18; II Tes. II, 17), paz (Col. III, 15; véase Filip. IV, 7), dolor (Rom. IX, 2; II Cor. II, 4), buenos deseos (Rom. X, 1; I Tes. II, 17) y malos (Rom. I, 24), caridad (I Tim. I, 5), fe (Rom. VI, 17; X, 9.10) conciencia natural (Rom. II, 15: *τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν*) y sobrenatural (II Cor. III, 2-3: *ἐγγεγραμμένη ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν, ἐν πλαξὶν καρδίας σαρκίναις*, véase Rom. X, 8), habitación del Espíritu Santo (Rom. V, 5; II Cor. I, 22; Gal. IV, 6) y de Cristo (Ef. III, 17).

[2] Iluminación (II Cor. IV, 6: *ὃς ἔλαμψεν ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν*, Ef. I, 18: *πεφωτισμένους τοὺς ὀφθαλμοὺς τῆς καρδίας ὑμῶν*), ceguera (Rom. I, 21: *ἐσκοτίσθη—*, II Cor. III, 15: *κάλυμμα ἐπὶ τὴν καρδίαν*), dilatación (II Cor. VI, 11: *ἡ καρδία ἡμῶν πεπλάτυνται*), exultación (Ef. V, 19: *ψάλλοντες*, Col. III, 16: *ᾄδοντες*), endurecimiento (Ef. IV, 18: *πώρωσις*, Rom. II, 5: *σκληρότης* y Rom. IX, 18: *σκληρύνειν*). Corazón puro (I Tim. I, 5: II Tim. II, 22), sencillo (Ef. VI, 5; Col. III, 22), recto (véase II Tes. III, 5), inocente (véase Rom. XVI, 18), circunciso (véase Rom. II, 29), insensato (Rom. I, 21), duro e impenitente (Rom. II, 5). Véanse Hebr. X, 22 (sincero); III, 12 (malo).

[3] Dios sondea los corazones (Rom. VIII, 27: *ἐραυνῶν*), examina los corazones (I Tes. II, 4: *δοκιμάζων*), cerrados a todas las demás miradas (I Cor. XIV, 25: *τὰ κρυπτὰ τῆς καρδίας*).

[4] *Ἧπαρ* y *σπλήν* no se hallan en el Nuevo Testamento. *Ὀσφύς* es empleada una sola vez (Ef. VI, 14), pero no como sede de la conciencia.

san ternura o misericordia [5]. Sin embargo, el Apóstol resucita un viejo vocablo de los predilectos de Homero y de los antiguos trágicos —el diafragma (*φρήν*) órgano del sentimiento y del juicio— y lo hace entrar en una decena de derivados o de compuestos que no pertenecen más que a él [6].

Más notable es el papel que Pablo asigna a la cabeza. Para los Hebreos, la cabeza no era más que el emblema de la superioridad y de la preeminencia. Si los Griegos hacían de ella la sede del pensamiento, era porque allí alojaban al alma, mónada inmaterial oculta en las puertas de los sentidos para explorar el horizonte y dirigir la marcha, como el vigía en la gavia o el piloto en el timón. Pero Pablo, imbuido en ideas bíblicas sobre la unidad del compuesto humano, no podía asimilar el alma al motor de Descartes o al conductor de Platón. Por lo cual habla de las funciones de la cabeza en la economía vital, en términos en que se creería distinguir un eco de las doctrinas biológicas modernas. No le hagamos decir, con alguno de los exégetas contemporáneos, que el cerebro monopoliza todas las impresiones sensoriales para telegrafiar en seguida, en todas direcciones, las órdenes del alma; pero se siente uno invenciblemente inclinado a pensar que la relación de Cristo con la Iglesia, en la teoría paulina del Cuerpo Místico, dió a Pablo la intuición de lo que es la cabeza con relación al compuesto humano: a tal punto difiere su lenguaje del de los otros escritores sagrados. Ya señalamos en otra parte este interesante fenómeno, que es verdaderamente digno de atención.

2. No es de negarse la influencia ejercida sobre él por la cultura helénica. Esa influencia se manifiesta primeramente por la introducción de dos términos —la conciencia (*συνείδησις*) y la razón (*νοῦς*)— que se han vuelto de un uso tan común, que apenas se concibe que alguna época haya estado privada de ellos.

La palabra "conciencia" es muy reciente. Ningún escritor del siglo de Pericles la conocía todavía. El primero en emplearla fue el cómico Menandro en esta célebre máxima: "Para todo mortal la conciencia es un dios" [7]. Más tarde se apoderaron de ella historiadores y filósofos, a cual más,

[5] *Σπλαγχνίζεσθαι*, "ser movido a compasión" y *τὰ σπλάγχνα*, "la compasión, la piedad", se emplean sin alusión a su origen concreto. San Pablo dice: *σπλάγχνα καὶ οἰκτιρμοί* (Filip. II, 1), y también: *σπλάγχνα οἰκτιρμοῦ* (Col. III, 12).

[6] Son exclusivamente paulinas: *φρήν* (I Cor. XIV, 20), *φρεναπάτης* (Tit. I, 10), *φρεναπατᾶν* (Gal. VI, 3), *φρόνημα, ὑπερφρονεῖν, σώφρων, σωφρόνως, σωφρονίζειν, σωφρονισμός, σωφροσύνη*.

[7] Fragmento 654 (Didot, p. 103): *Βροτοῖς ἅπασιν ἡ συνείδησις θεός*.— Variante (*Ibid.*, 597, p. 101): *Ἅπασιν ἡμῖν ἡ συνείδησις θεός*.— *Συνείδησις* viene de *σύνοιδα*, "yo sé *con* otro", como testigo ocular o auricular, o como cómplice,

después de haberla despojado de su antigua significación de testigo y de cómplice, para hacer de ella, según la bella prosopopeya de Filón, ese juez incorruptible que está en el fondo del alma esforzándose por hacer volver con sus consejos y sus amenazas a los imprudentes y a los descarriados y por dominar a los soberbios y a los rebeldes [8]. No es que la idea de conciencia esté ausente de la Biblia; pero faltaba la palabra misma [9]. Lo que puede sorprender es que, una vez hallada, los autores del Nuevo Testamento abandonan a Pablo el uso casi exclusivo de ella. San Lucas, que la pone dos veces en la boca del Apóstol, no se sirve de ella por su propia cuenta y no volvemos a hallarla más que en la Epístola a los Hebreos y en la *Prima Petri*, que están tan estrechamente emparentadas, por las ideas y el léxico, al estilo de Pablo. En éste, la conciencia es un legislador íntegro que formula y promulga la ley divina, un testigo verídico cuya declaración no puede ser recusada, un juez imparcial que falla en última instancia. Seguro del valor de ese testimonio y de esa sentencia, Pablo apela a su conciencia y a la conciencia de los demás [10]. Pero la conciencia no es para él únicamente un tribunal en que el pasado es discutido y juzgado: es una luz interior que recuerda al hombre sus deberes y un guía fiel que le muestra imperiosamente

una cosa concerniente a este otro o común a los dos. De ahí, por una especie de desdoblamiento del yo: *σύνοιδα ἐμαυτῷ*, "yo puedo rendirme testimonio a mí mismo, tengo conciencia". Pero este sentido, frecuente en los clásicos, no tenía todavía nada que ver con la conciencia *moral*. La primera vez que *συνείδησις* aparece en un filósofo, no significa la conciencia moral, sino el instinto de conservación o, más bien, el sentimiento de este instinto: *Πρῶτον οἰκεῖον εἶναι παντὶ ζώῳ τὴν αὐτοῦ σύστασιν καὶ τὴν ταύτης συνείδησιν* (Crysipo según Diógenes Laercio, VII, 85).

8 *De mundi opif.* (Mangey, t. I, p. 30). Véanse *De posterit. Caini* (t. I, p. 136); *Quod Deus sit immut.* (t. I, p. 291). Filón —y también Josefo y Plutarco— emplea *τὸ συνειδός* en lugar de *συνείδησις*, "esto que en nosotros es consciente y que nos rinde testimonio a nosotros mismos". Diódoro de Sicilia, Dionisio de Halicarnaso, Luciano y Epicteto tienen *συνείδησις*, el último en un sentido que se aproxima mucho al uso moderno.

9 En cuanto a la idea, compárese con Job IX, 21; II Reyes XVIII, 13, etc. La palabra hebrea *maddāʿ* (Eclesiastés X, 20), traducida por *συνείδησις*, es el pensamiento más bien que la conciencia (Vulgata *in cogitatione tua*).

10 II Cor. I, 12 (*τὸ μαρτύριον τῆς συνειδήσεως ἡμῶν*); IV, 2 (*συνιστάνοντες ἑαυτοὺς πρὸς πᾶσαν συνείδησιν ἀνθρώπων*). Véase V, 11.— En Rom. IX, 1 (*ἀλήθειαν λέγω ἐν Χριστῷ, οὐ ψεύδομαι, συμμαρτυρούσης μοι τῆς συνειδήσεώς μου*), el testimonio de la conciencia de Pablo se *agrega* (*σύν*) a su afirmación expresa (*οὐ ψεύδομαι*).— En Rom. II, 15 (*συμμαρτυρούσης αὐτῶν τῆς συνειδήσεως*), el testimonio de la conciencia de los paganos que observan la Ley Natural *confirma* (*σύν*) la bondad moral de sus actos.

su camino [11]. Por lo cual sube o desciende el hombre por la escala de la perfección moral en la medida en que su conciencia es buena, pura, irreprochable, o, por lo contrario, mala, manchada, cauterizada. El término medio es que ella sea débil; y entonces la conciencia merece indulgencia y miramientos [12].

El otro préstamo que toma Pablo del lenguaje profano no es menos afortunado; porque significando el *λόγος* bíblico la palabra y no la razón, el *νοῦς*, que es de un uso tan frecuente en la literatura clásica, desde Homero, no tenía en la Biblia un equivalente exacto. El *νοῦς* es, no solamente el intelecto y la razón, sino también la facultad de pensar, la opinión, el juicio [13]. Auxiliar nato de la conciencia, con la que a veces parece confundirse, la Ley Natural es de su resorte, pero lo sobrenatural está fuera de su esfera y los misterios de la Fe lo aventajan. Si no está asistido y renovado el *νοῦς* por el *πνεῦμα*, será vano, corrompido, condenado. Impotente contra la carne, puede hacerse él mismo carnal; y Pablo, siempre original hasta en sus préstamos, nos ofrece asociaciones de palabras extranjeras, tales como "el espíritu de la razón" y "la razón de la carne", que nos hace tocar con el dedo la imposibilidad de aplicarle el patrón del vocabulario clásico.

San Pablo se apoderó también de esta bella expresión platónica de *el hombre interior* [14], probablemente sin conocer su origen y creando al com-

11 Es un error pretender que la conciencia es simplemente *consecuente* en San Pablo: es *antecedente* en todos los casos en que el Apóstol ordena que se haga o que se deje de hacer una cosa *διὰ τὴν συνείδησιν* Rom. XIII, 5 (obligación de obedecer *por conciencia* a las autoridades constituidas); I Cor. X, 25.27.28.29.— Por lo demás, la conciencia que juzga las acciones de los demás (II Cor. IV, 2; V, 11; véase I Cor. X, 29) supone un criterio capaz de discernir el bien y el mal objetivo de los actos y este criterio pertenece a la conciencia antecedente, puesto que cada quien puede aplicarlo a las acciones futuras.

12 I Tim. I, 5.19 (*ἀγαθή*); I Tim. III, 9; II Tim. I, 3 (*καθαρά*); I Tim. IV, 2 (*κεκαυτηριασμένη*). Es curioso que al relatar San Lucas los discursos de Pablo, se sirva de la palabra *συνείδησις*, extraña a su propio léxico, y la acompañe con los mismos epítetos que San Pablo, Hechos XXIII, 1 (*ἀγαθή*); XXIV, 16 (*ἀπρόσκοπος*).— La conciencia débil o enfermiza, I Cor. VIII, 7.10 (*ἀσθενής*); I Cor. VIII, 12 (*ἀσθενοῦσα*), puede ser fácilmente manchada (*μολύνεται*, I Cor. VIII, 7). Compárese con el *μεμίανται* (Tit. I, 15) de las Pastorales.

13 Fuera de Lucas XXIV, 45; Apoc. XIII, 18; XVII, 9, la palabra *νοῦς* no se halla más que en San Pablo, quien la emplea 21 veces. Entre los derivados o compuestos de *νοῦς*, los siete siguientes le pertenecen exclusivamente: *νόημα, εὔνοια, νουθετέω, νουθεσία, προνοέω, πρόνοια, ὑπόνοια*, teniendo en cuenta también los discursos de los Hechos.

14 Platón había dicho (*Republ.* IX, 589 A): *Τοῦ ἀνθρώπου ὁ ἐντὸς ἄνθρωπος ἔσται ἐγκρατέστατος*. Plotino, quien atribuye formalmente la locución a Platón

pañero: *el hombre exterior;* pero esta oposición es de un uso muy esporádico y de una filosofía muy elemental para que sea el pivote de toda la psicología paulina, como lo sostienen ahora algunos exégetas. En el pasaje de la Epístola a los Romanos en que Pablo afirma que ama y acepta según el hombre interior [15] la Ley de Dios, el Apóstol identifica claramente a este hombre interior con la razón, puesto que agrega: "Así es que estoy sujeto por la *razón* a la ley de Dios, por la carne a la ley del pecado". No es de confundirse el *νοῦς* con el *πνεῦμα*: al entrar el *πνεῦμα* en liza contra la carne, saldría vencedor de la lucha, mientras que el *νοῦς* es infaliblemente vencido. La antítesis *carne* y *hombre interior* —o, lo que viene a ser lo mismo, *carne* y *razón*— está formada aquí de elementos dispares, designando el hombre interior a la naturaleza intelectual que es la esencia misma del hombre y siendo la carne la naturaleza pecadora, cuyo abatimiento actual supone necesariamente un estado primitivo de grandeza. Pero cuando el Apóstol desea que los Efesios "sean fortificados por el Espíritu de Dios según el hombre interior" y cuando escribe a los Corintios: "Si nuestro hombre exterior se corrompe, nuestro hombre interior se renueva cada día" [16], el hombre interior no es solamente el alma o la razón: es la naturaleza intelectual enriquecida con los dones de la Gracia, el alma habitada por el Espíritu Santo y en posesión del *πνεῦμα*.

En resumen: el hombre exterior depende del orden físico; el hombre interior pertenece, ora al orden psíquico, ora al orden moral y religioso.— El hombre interior y el hombre exterior existirían en el estado de naturaleza, como existen en el estado de elevación sobrenatural; pero, mientras que la noción del hombre exterior permanece invariable por los dos lados, la comprensión del hombre interior difiere.— De esta manera el hombre interior no es únicamente la parte invisible e inmaterial del compuesto hu-

(*Ennead.* V, I, 10: *Οἷον λέγει Πλάτων τὸν εἴσω ἄνθρωπον*), llama *hombre interior* al hombre verdadero (*Ennead,* I, I, 10) y lo opone al cuerpo. De la misma manera Filón, *De Plantat.* (Mangey, t. I, p. 336).

[15] Rom. VII, 22: *συνήδομαι τῷ νόμῳ τοῦ Θεοῦ κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον.* Tres versículos después (VII, 25), *el hombre interior* es identificado con el *νοῦς*: *Ἄρα οὖν αὐτὸς ἐγὼ τῷ νοῒ δουλεύω νόμῳ Θεοῦ.* Ya se ve que se trata de un *νοῦς* que domina a la carne.

[16] Ef. III, 16: *κραταιωθῆναι διὰ τοῦ Πνεύματος αὐτοῦ εἰς τὸν ἔσω ἄνθρωπον.* Puesto que interviene el Espíritu Santo, *el hombre interior* sometido a su influencia es el hombre *espiritual* y no el hombre natural. — II Cor. IV, 16: *εἰ καὶ ὁ ἔξω ἡμῶν ἄνθρωπος διαφθείρεται, ἀλλ' ὁ ἔσω ἡμῶν ἀνακαινοῦται ἡμέρᾳ καὶ ἡμέρᾳ.* La oposición no es aquí entre *σάρξ* y *πνεῦμα*, sino entre *σῶμα* y *πνεῦμα*, o, todavía mejor, entre el *σῶμα* considerado independientemente del *πνεῦμα* y el *νοῦς* renovado por el *πνεῦμα*. Véase Ef. IV, 23.

mano: es también lo que la Gracia opera en nosotros. Bajo la influencia del Espíritu Santo, el hombre interior se fortifica y se renueva; dejado a sí mismo, es impotente contra la carne y se hace carnal.

3. La carne o el cuerpo constituyen al hombre exterior; el alma, el espíritu, el corazón, la razón, la conciencia son diversos aspectos o diversos nombres del hombre interior. Hablando estrictamente, el cuerpo y la carne no son sinónimos. El cuerpo es la materia organizada, viva o muerta, de los hombres y de los animales. La carne es el cuerpo sin la idea de organismo y con una idea de más: la de vida [17]. Así es que la carne hace abstracción de la homogeneidad de las partes que la noción del cuerpo rechaza y supone el principio vital de que el cuerpo hace abstracción. Con muy pocas excepciones, Pablo liga siempre al cuerpo la idea de organismo humano [18]; y ya se sabe con qué acierto designa de esta manera a la Iglesia, complemento orgánico del Salvador y parte integrante del Cristo Místico. Sin embargo, para Pablo existe en una amplia medida la sinonimia entre el cuerpo y la carne. Cuando Pablo se dice "ausente de cuerpo pero presente de espíritu" o "ausente por la carne pero presente por el espíritu"; cuando quiere que la virgen sea santa "de cuerpo y de espíritu" y que todos los fieles eviten las manchas "de la carne y del espíritu"; cuando anhela que "la vida de Jesús aparezca en nuestros cuerpos" o "en nuestra carne mortal"; cuando conjura al marido cristiano para que "ame a su mujer como a su propio cuerpo, porque nadie odia a su carne", es difícil descubrir una diferencia de sentido entre esos dos términos que pueden canjearse casi siempre [19], salvo algunas restricciones impuestas por el uso bíblico que exige, por ejemplo, la mención de la carne en lugar del cuerpo, cada vez que se trata de la circuncisión [20]. Pero cuando es puesta la carne en relación con

[17] La carne destinada a servir de alimento se llama *κρέας*, Rom. XIV, 21; I Cor. VIII, 13.

[18] I Cor. XV, 37-40 (el cuerpo de las plantas y de los astros); Col. II, 17. (*ἅ ἐστιν σκιὰ τῶν μελλόντων, τὸ δὲ σῶμα τοῦ Χριστοῦ*: cosas que eran *sombra* [la figura o el tipo] de las que habían de venir, pero el cuerpo [la verdad o la realización] es de Cristo [le pertenece, le concierne]).

[19] Compárense al mismo tiempo las cuatro parejas de expresiones que están a continuación: I Cor. V, 3 con Col. II, 5 (*ἀπὼν τῷ σώματι, παρὼν δὲ τῷ πνεύματι* y *τῇ σαρκὶ ἄπειμι, ἀλλὰ τῷ πνεύματι σὺν ὑμῖν εἰμι*); I Cor. VII, 34 con II Cor. VII, 1 (*ἁγία καὶ τῷ σώματι καὶ τῷ πνεύματι* y *καθαρίσωμεν ἑαυτοὺς ἀπὸ παντὸς μολυσμοῦ σαρκὸς καὶ πνεύματος*); II Cor. IV, 10 con IV, 11 (*ἵνα καὶ ἡ ζωὴ τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι ἡμῶν φανερωθῇ* y *ἵνα καὶ ἡ ζωὴ τοῦ Ἰησοῦ φανερωθῇ ἐν τῇ θνητῇ σαρκὶ ἡμῶν*); Ef. V, 28 con V, 29 (*ὡς τὰ ἑαυτῶν σώματα* y *οὐδεὶς γάρ ποτε τὴν ἑαυτοῦ σάρκα ἐμίσησεν*).

[20] La palabra *carne* es empleada constantemente en la primitiva institución de la

el alma o el espíritu, adquiere por ese solo hecho varias acepciones nuevas de una gran complejidad.

Las palabras *alma* y *espíritu* tuvieron en hebreo, lo mismo que en griego y en latín, la misma suerte; y siguieron, en su evolución semántica, un recorrido análogo. Del sentido etimológico de "soplo, aire en movimiento", vinieron a significar: primero, "respiración", índice y condición de vida; después, la "vida" misma; en seguida, "principio vital"; y, finalmente, "substancia viva", distinta de la materia y superior a ella [21]. Pero mientras que en el uso el espíritu se desembarazaba cada vez más de la materia, el alma tendía a identificarse, por un fenómeno inverso, con el principio vital de los seres animados. Sin embargo, la sinonimia general que se observa en los escritores bíblicos resulta de la triple ley de que dichos términos se corresponden muy a menudo en las frases paralelas, de que se canjean intencionalmente en la misma frase y de que reciben casi indistintamente los mismos predicados. Si se ha creído observar que ni el gozo, ni el temor, ni la esperanza eran atribuidos jamás al espíritu, que el deseo y el apetito sensible se referían siempre al alma [22], quizá estos hechos sean accidentales, de manera que no convenga exagerar su significación.

Teniendo Pablo la costumbre de concentrar en el corazón todas las manifestaciones de la vida y tomando del vocabulario clásico nuevos términos para las operaciones intelectuales, muy rara vez llama *alma* o *espíritu* al principio pensador. Según el relato del Génesis, Dios sopló en las ventanas de la nariz del hombre un álito de vida, haciendo así una "alma viva", es decir, una alma que ejerce en la carne y por ella las funciones vitales. Y por lo mismo, no se concibe la carne sin el alma y no se define el alma sin cierta relación con la carne. La carne es el substrátum del alma y el alma es la vida de la carne. Cuando Pablo da las gracias a Epafrodito, quien expuso su *alma* por amor a su maestro, cuando alaba a Prisca y a Aquila, quienes estuvieron dispuestos a dar sus cabezas para salvarle el *alma*, cuando asegura a los Tesalonicenses que hubiera querido darles no solamente el Evangelio sino su propia *alma*, así como una madre la pro-

circuncisión (Gen. XVII, 9-14). La asociación de ideas hace repetir esta palabra a propósito de la circuncisión, Rom. II, 28; Gal. VI, 15; Ef. II, 11, etc.

[21] *Spiritus* y *anima* conservaron hasta el fin, en el latín clásico, toda la serie de las acepciones indicadas, mientras que *animus* se aplicaba en el sentido de alma inteligente. — *Πνεῦμα* y *rûaḥ* guardaron igualmente todas sus acepciones sucesivas y se aplican también, en el Eclesiastés, al alma de las bestias. — En cambio, *ψυχή* perdió su sentido etimológico de "soplo" y su sentido derivado de "respiración", acepción que *nephesh* cedió a *n*e*shāmāh*.

[22] Véase a Hath, *Essays in Biblical Greek*, Oxford, 1889, p. 94-130.

diga a su hijito, es claro que quiere hablar de la vida [23]. Por lo cual están asignados muchísimos fenómenos indistintamente a la carne o al alma, porque, en cuanto es el alma principio vital, no se distingue adecuadamente de la carne. "Toda alma" y "toda carne" son dos expresiones equivalentes [24].

Excepto cuando hay una razón de simetría o el deseo de acentuar un contraste, parece que Pablo evita también llamar *espíritu* a la parte inteligente del hombre. Pero cuando, por rareza, designa el espíritu a la substancia que piensa [25], hay entre él y el alma una diferencia de modalidad que permite decir sin tautología: "Que el Dios de paz os santifique por entero y que todo vuestro espíritu y vuestra alma y vuestro cuerpo sean conservados inmaculados" [26]. El cuerpo o substrátum material, el alma o vida sensible, el espíritu o vida intelectual: son tres aspectos del hombre que resumen todo su ser y todas sus actividades; no son tres partes distintas del compuesto humano. Para buscar en estas palabras la tricotomía platónica, se necesita haber perdido de vista que la antropología del Apóstol descansa notoriamente sobre la concepción escrituraria y que no se podría admitir sin extremada inverosimilitud que se aparte él de ella una sola vez, en una frase incidental, a favor de un sistema incompatible con la teología judaica.

Por el alma, el hombre tiene afinidad con las potencias superiores; por la carne, contrasta con los espíritus puros: "Mi espíritu, dice el Señor,

[23] Filip. II, 30; Rom. XVI, 4; I Tes. II, 8. — Se puede agregar Rom. XI, 3 (*ζητοῦσιν τὴν ψυχήν μου*), pero esto es una citación de I Reyes XIX, 10.

[24] I Cor. I, 29; Rom. III, 20; Gal. II, 16 (*πᾶσα σάρξ*, pero los dos últimos ejemplos son de citaciones). Rom. II, 9; XIII, 1 (*πᾶσα ψυχή*).

[25] I Cor. II, 11, etc. Véase la nota 45 de la pág. 169.

[26] I Tes. V, 23: *ὁλόκληρον ὑμῶν τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα ἀμέμπτως ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν 'I. X. τηρηθείη*. Véase a E. Dobschültz, *Meyer's Kommentar*', Gotinga, 1909: *Exkurs zur Trichotomie*, p. 230-232. El autor muestra que la tricotomía no es bíblica, que es extraña a Josefo y a Filón y aun a los filósofos griegos, Platón y Aristóteles; que deriva de los neoplatónicos, de donde pasó a los gnósticos (San Ireneo, *Adv. haeres.* I, VII, 5), a los montanistas (Orígenes, *Peri Archon*, IV, VIII, 11), a Apolinar de Laodicea (*frag.* 88, en Lietzmann, I, 226). Cree, con el Crisóstomo, Teodoreto, el Ambrosiaster, un anónimo (en Cramer, *Catena*, p. 374), Pelagio y San Ambrosio (*In Luc.*, VII, 190), que San Pablo entiende aquí por *πνεῦμα* "das neue Lebenselement das in den Christen hineinkommt"; pero la enunciación (*τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα*) parece probar que se trata de excelencias del mismo orden; y difícilmente se aplicaría el adverbio *ἀμέμπτως* a la operación sobrenatural del Espíritu Santo en nosotros. Por otra parte, es cierto que San Pablo emplea a veces *πνεῦμα* como sinónimo de *νοῦς*.

no permanecerá en el hombre para siempre, porque éste es carne" [27]. El Antiguo Testamento nos proporciona muchísimos ejemplos de esta antítesis:

> El egipcio es *hombre* y no *Dios*:
> sus caballos son *carne* y no *espíritu* [28].

Ya sea la antítesis marcada o latente, de todas maneras imprime ordinariamente a la carne una idea accesoria de debilidad, de impotencia, de miseria y de caducidad. Todo lo que es transitorio, perecedero, terreno, toma el nombre de carne; y todo lo que es eterno, incorruptible, celestial, entra en la categoría del espíritu [29]. En este sentido, la carne es substituida frecuentemente por la carne y la sangre. Debemos luchar no "contra la carne y la sangre sino contra los espíritus malos de las regiones superiores" [30].

A este orden de ideas pertenece una locución de un análisis muy difícil. Los Judíos decían corrientemente de sus parientes: "Es mi carne", o "mi carne y mis huesos". Pablo designa de la misma manera la comunidad de origen y las relaciones de parentesco [31]. Se podría ver en ello una simple oposición física entre la carne transmitida por generación, y común a los miembros de una misma familia, y el alma que viene de Dios. Y así es, en efecto, como lo ve la Epístola a los Hebreos [32]. Pero tan estrechamente une Pablo la carne y el alma, que no es posible distinguir al padre del alma del padre de la carne. Entre los hijos de la carne y los hijos de Dios, el Israel según la carne y el Israel de Dios, Ismael nacido según la carne e Isaac nacido según el espíritu, el Cristo hijo de David según la carne y el hijo de Dios según el espíritu de santidad [33], la oposición es siempre ontológica: tiene lugar entre substancias completas y no entre partes componentes de una misma substancia.

4. Ya se ve la disparidad de elementos, la variedad de influencias, la complejidad de combinaciones que presenta la antropología de San Pablo. Puede uno sentirse tentado a aplicarle lo que se ha dicho de Filón: "Se sirve de términos diferentes para expresar fenómenos idénticos y de términos idénticos para designar fenómenos diferentes. Toma su vocabulario, ya de

[27] Gen. VI, 3.
[28] Is. XXXI, 3.
[29] I Cor. IX, 11 (*τὰ σαρκικά*, los bienes temporales); Rom. XV, 27.
[30] Ef. VI, 12. Véanse Gal. I, 16; I Cor. XV, 50; Hebr. II, 14.
[31] Rom. IX, 3; XI, 14.
[32] Hebr. XII, 9.
[33] Rom. IX, 8; I Cor. X, 18 y Gal. VI, 16; Gal. IV, 29; Rom. I, 3-4.

una filosofía, ya de otra y, lo más frecuentemente, de la Biblia misma". Pero tiene móviles muy opuestos el eclecticismo de los dos escritores: Filón, deseoso de mostrar que no hay nada bello o verdadero que no esté en la Biblia, se deja arrastrar por su espíritu, naturalmente vacilante, a la zaga de todos los sistemas; y Pablo se coloca por encima de los sistemas y funda sus variadísimos productos en una enseñanza personalísima que toca, por sus ramificaciones, casi todos los puntos esenciales de su Teología. Su léxico heterogéneo trae consigo choques de palabras y de ideas de un efecto tan singular como imprevisto: y lo que produce el colmo de la dificultad es el juego de las antítesis, el empleo de términos opuestos que mutuamente se influencian; y también el hábito de seguir adelante insensiblemente por los diversos matices de un mismo vocablo hasta recorrer toda su gama en un mismo contexto. Pero, en el fondo, su concepción del compuesto humano se inspira constantemente en el relato bíblico. De aquí resulta, entre el alma y el cuerpo, una unión muy íntima, en virtud de la cual puede ser referida al corazón, como a centro de la vida, toda la actividad del hombre. No hubiese sido del gusto de San Pablo la célebre definición: "una inteligencia servida por órganos". Para captar el pensamiento de San Pablo en esta materia, se debe descartar el dualismo de Platón, de Descartes y de Kant. Si Pablo compara de paso nuestro cuerpo a un vestido o a una tienda, no es de consecuencias esta figura aislada [34]. Así como Filón, que pinta la unidad del compuesto humano con los colores más realistas y que no deja de representar al cuerpo, llegado el caso, como la morada, o el santuario y aun como la prisión y la tumba del alma [35], tampoco Pablo divide en dos el yo único del hombre, pues si subordina el cuerpo al alma, como es lo debido, no lo aparta de la personalidad.

La aparición del pecado, descrita también conforme a los datos bíblicos, entraña una perturbación moral que destruye el equilibrio de nuestras facultades. El hombre que era carne, tanto porque es materia animada, como

[34] II Cor. V, 1-4. Véase pág. 416-9.
[35] Filón da ordinariamente la siguiente definición del hombre: "un compuesto, una mezcla, un tejido de alma y de cuerpo" (*De ebriet.* 26, Mangey, t. I, p. 372: *τὸ ψυχῆς καὶ σώματος ὕφασμα ἢ πλέγμα ἢ κρᾶμα ἢ ὅ τι ποτὲ χρὴ καλεῖν ταυτὶ τὸ σύνθετον ζῶον*). Sin embargo, fuera de las comparaciones señaladas, Filón divide a veces al alma en *dos* partes (*Quis rerum divin. heres,* 11, t. I, p. 480 (*διχῶς*); *De migrat. Abrah.* 1, t. I, p. 436; *De agric.* 7, t. I, p. 304), en *tres* partes (*Leg. alleg.* I, 22; III, 38, t. I, p. 57 y 110; *De confus. linguar.* 7, t. I, p. 408: *τριμερής*), y aun en *seis* partes (*Quis rerum divin. heres,* 45, t. I, p. 504). Estas variaciones, que no impiden que la psicología de Filón descanse en la Biblia, nos muestran con qué indiferencia podía acomodarse un Judío a la terminología de las diversas escuelas filosóficas.

porque no es espíritu puro, se hace carne con nuevo título, porque habita en él nada menos que el pecado. Desde ese momento hay lucha y discordia en todo el ser del hombre. Para restablecer la armonía perdida, es necesaria la intervención activa del Espíritu Santo, cuya presencia regala propiedades, funciones, relaciones, en una palabra, una naturaleza nueva, la cual toma precisamente el nombre de espíritu. Antes de penetrar a este terreno especial, debemos estudiar el origen, la invasión y la dominación del pecado.

II. El reinado del pecado.

1. *Origen del pecado.* — 2. *Extensión del pecado.* — 3. *El imperio de Satanás.* — 4. *Los espíritus elementales.*

1. La corrupción del Género Humano, lugar común de la teología judaica, no había dejado de impresionar a los paganos mismos [36]. Ya sabemos que los tres primeros capítulos de la carta a los Romanos desenvuelven esta tesis: "Todos han pecado y son privados de la gloria de Dios... Todos, Judíos y Griegos, están bajo el (yugo del) pecado" [37]. El Apóstol expone el hecho, sin probarlo más que con la experiencia diaria y, en cuanto a los Judíos, de manera especial, con el testimonio de la Escritura. El doble objeto que persigue es mostrar que no hay salvación fuera del Evangelio [38] y que a pesar de innegables prerrogativas, no poseen los Judíos, con relación al pecado y a la Justicia Sobrenatural, ninguna ventaja sobre los Gentiles, objeto de los desdenes de aquéllos [39].

Un fenómeno tan general debe proceder de la misma causa; y podía pensarse que, después de haber descrito el Apóstol el desbordamiento del mal, señalaría su fuente común. Pero dos ideas subsidiarias lo llevan a otra parte: se ve instado a concluir que el Evangelio promete y da lo que la Ley hacía esperar en vano [40]; y no quiere dejar al lector con la impresión

[36] En cuanto a los Judíos, véase a Weber, *Jüdische Theol.*[2], p. 233-239; en cuanto a los paganos, léanse, no los satíricos, sospechosos de exageración, sino los moralistas y los filósofos, como Séneca, *Epist.* XCV (cuadro general de costumbres paganas); *De beneficiis,* I, 10; *De ira,* II, 7 y 8, etc.

[37] Rom. III, 23 y III, 9.

[38] Rom. III, 20.

[39] Rom. II, 1; II, 25; III, 9; III, 27.

[40] Rom. III, 21-26.

de que la salvación producida por el Evangelio está en contradicción con la Ley [41]. Por lo cual, cuando habla del origen del pecado, no lo pone en relación directa con la corrupción moral cuyo sombrío cuadro acaba de trazar; y se contenta con ponerlo en parangón con el origen de la Justicia, al que el primero aclara por analogía [42]. Esto es pasar de lo más conocido a lo menos conocido y proceder conforme a las reglas de la lógica. Y, en efecto, ningún Judío, ni prosélito alguno, podía ignorar la historia de la Creación y de la caída; y es también indudable que esta historia formaba parte de las doctrinas elementales enseñadas a todo catecúmeno salido de las filas de los Gentiles.

Pues bien, del relato del Génesis resulta claramente que la desobediencia de Adán produjo en la Humanidad la muerte, la enemistad de Dios y un conjunto de miserias, siendo la más humillante la insurrección de los sentidos. Formado de elementos perecederos, el hombre hallaba en el árbol de vida un antídoto a la corruptibilidad nativa. El pecado fue quien, desterrándolo del paraíso terrenal, hizo caer sobre él y sobre su raza el tremendo decreto de muerte. Y en lugar de la familiaridad con Dios y de los graciosos favores de que estaba colmado, ve entonces el hombre cómo caen sobre sí maldiciones sobre maldiciones: infecundidad del suelo, dura ley del trabajo, destierro lejos de la presencia de Dios. Creados en la rectitud y en la inocencia, Adán y Eva no llevaban en sí mismos los gérmenes de la perversión moral: Fue menester que la sugestión al mal les llegara de fuera; pero la armonía de sus facultades fue rota por el pecado, que les quitó el dominio sobre las potencias inferiores; y con el sentimiento del pudor nació en ellos la concupiscencia. Sin razonar demasiado sobre estos tres datos escriturarios, todo lector sensato concluirá que una penalidad común implica una ofensa común, que la pérdida de la amistad divina supone un estado anterior de favor y de gracia, que para acarrear sobre todos los descendientes una sentencia de condenación se requería que Adán los representara con un título que no le confería la sola calidad de primer hombre; que había, por lo tanto, en los designios de Dios, entre Adán y su raza, una unión de solidaridad, muy poco conforme con nuestras ideas modernas de individualismo extremado, pero muy accesible para el pensamiento antiguo. Por lo cual, el dogma de la caída original no podía causar ningún embarazo en los contemporáneos de Pablo, puesto que admitían sin oposición ninguna, sobre la palabra de las Escrituras, que la desobediencia de Adán nos valió la muerte, la inclinación al mal y las tristes condiciones de la humanidad

[41] Rom. III, 13 y todo el capítulo V.

[42] Rom. V, 12-21.

actual. Las pueriles fábulas, añadidas más tarde al relato bíblico por los redactores del Talmud, no alteraban la esencia del dogma.

Por lo tanto, Pablo no tiene como mira probar la caída original: la da por conocida, como da por conocida la relación de solidaridad sin la cual sería ininteligible la caída original; pero se sirve de dos ideas para explicar la obra de la Redención. En efecto, la reversibilidad de los desmerecimientos en la persona de Adán esclarece la reversibilidad de los méritos en la persona de Cristo, con tal que la primera verdad esté por encima de toda discusión y que exista entre Adán y Cristo una relación fácilmente admisible. Sentado esto, la enseñanza del Apóstol se resume así: El pecado deriva de Adán; la muerte deriva del pecado.

El pecado deriva de Adán. "Por un solo hombre entró el pecado al mundo"[43]. Este hombre es evidentemente nuestro primer padre; el pecado es el poder del mal, al que Jesucristo vendrá a destruir; el mundo designa al Género Humano y la entrada del pecado no es una aparición aislada y pasajera sino una invasión triunfal. El pecado no se propaga solamente por imitación, por el contagio del ejemplo: se transmite hereditariamente. "En efecto, por la desobediencia de un solo hombre, todos, a pesar de su número (*οἱ πολλοί*) fueron constituidos pecadores". No hay más que una sola falta y hay, sin embargo, muchos condenados, muchos culpables, muchos pecadores; así es que la falta de uno solo era común a todos.

La muerte derivada del pecado. "La muerte pasó a todos los hombres porque todos habían pecado"[44]. No se trata de los pecados personales, sino de un pecado único común a todos. En efecto, si el Apóstol hablara aquí de los pecados actuales, asignaría a la muerte un origen *diferente* del que asignaba al comienzo de la frase: le asignaría un origen notoriamente *falso,* porque es innegable que todos los hombres mueren y que no todos son culpables de pecados actuales; le asignaría una causa *refutada por él mismo,* porque luego agrega que "el pecado no es imputado", como digno de muerte, "a falta de una ley" que pronunciara contra él la pena de muerte y que, sin embargo, reinó la muerte aun sobre aquellos que no habían pecado a imitación de la transgresión de Adán", en otros términos: "que no eran culpables de pecados actuales". Por lo cual los mejores comentaristas protestantes y racionalistas adoptan nuestra explicación, cuando hacen labor de exégetas y no de teólogos, no obstante lo contraria que puede ser a sus prevenciones y a sus sistemas, porque ella aparece como la única racional y la única de acuerdo con la intención manifiesta del Apóstol.

[43] Rom. V, 12. Véase el t. I, p. 242-244.

[44] En cuanto a este texto, véase el t. I, p. 244-247.

La transmisión del pecado original tiene por compañera la difusión de la justicia de Cristo. Es menester que nos atengamos a esta analogía. Así como la privación de la Gracia original es consumada en derecho y en principio por la desobediencia de Adán, que obra en nombre y en detrimento de toda su posteridad, y así como no espera, para extenderse, más que nuestra entrada real en la familia humana por el hecho de la generación natural, de la misma manera el mérito ganado por Jesucristo, Quien obra en nombre y en provecho de la Humanidad a la que representa, nos es dado en derecho y en principio de una vez por todas y no espera, para comunicarse, más que nuestra unión de hecho en Cristo Redentor por la Fe y el bautismo. Si queda siempre algo de misterioso en esta solidaridad del mérito y del desmerecimiento, el misterio es el mismo por los dos lados; mas la explicación de este misterio no es del resorte de la Teología Bíblica.

2. Una vez dentro del mundo y sólidamente establecido en el corazón de la plaza, el pecado reina allí despóticamente. El imperio del mal se acrecienta y se dilata más y más. La corrupción del corazón gana al espíritu y la perversión del espíritu acelera el de las costumbres. Así se explica, a los ojos de San Pablo, el progreso de la idolatría y el desbordamiento del vicio. El ser divino, percibido a través del velo de la creación y en el fondo de la conciencia, imponía al hombre un triple deber: buscar a Dios entrevisto por la razón, honrarlo después de haberlo hallado, darle gracias por sus beneficios, a fin de hacerlo propicio. Lejos de esto, los paganos, extraviados por sus instintos depravados, despreciaron la dicha de conocer a Dios, encadenaron a la verdad para no oír su importuna voz, prostituyeron los honores divinos a las criaturas más abyectas, llevaron el desarreglo hasta complacerse en la mentira y en la malicia. Por lo cual cayó sobre ellos, terrible e inexorable, la pena del talión. Primeramente se les obscureció la razón, se volvieron vanos sus pensamientos, fueron el juguete de ilusiones y de sofismas y se les hizo tanto más incurable su locura cuanto más alardeaban de sabiduría. La ceguera del espíritu y el endurecimiento del corazón los entregó muy pronto a las pasiones impuras; y se consagraron a la ignominia y se hicieron, sin quererlo, los ejecutores de las venganzas divinas[45]. Finalmente, así como habían abandonado a Dios, Dios los abandonó a sus sentidos de réprobos; y fueron "llenos de iniquidad, de maldad, de codicia, de malicia, de envidia, de homicidio, de disensión, de astucia, de engaño; difamadores, maldicientes, impíos, insolentes, orgullosos, fanfarrones, inventores de crímenes, rebeldes a sus padres; sin inteligencia, sin lealtad, sin sentimientos, sin misericordia"[46].

[45] Rom. I, 18-28.

[46] Rom. I, 29-31.

Este cuadro ha sido relacionado a menudo con el que traza el autor de la Sabiduría [47]. Si no hay dependencia literaria propiamente dicha, ni imitación intencional, es difícil no ver aquí una reminiscencia. Lo absurdo del politeísmo y la inmoralidad de los paganos hacían que se sublevara en todas partes el sentido moral de los Judíos. Lo que distingue a Pablo de sus compatriotas es que, al fustigar sin piedad los vicios de los Gentiles, simpatiza con sus personas, establece la culpabilidad de éstos sobre las bases de la moralidad natural, en lugar de fundarla sobre la ignorancia de la Ley, y explica el progreso de la idolatría y de la desenfrenada corrupción, por una especie de proceso psicológico que sirve a la vez de castigo y de remedio y que hace que salga el bien del exceso mismo del mal.

Se ha sostenido que, infiel a sus propias máximas, no enlaza Pablo la corrupción general de la humanidad con la caída original. Mas ¿qué significa entonces esta frase?: "También nosotros caminábamos en otro tiempo en nuestros deseos carnales, haciendo la voluntad de la carne y de los (malos) pensamientos y éramos por naturaleza hijos de cólera tanto como los demás" [48]. De cualquier manera que se entiendan estas palabras: "éramos por naturaleza hijos de cólera como los demás", abrazan necesariamente a todos los hombres sin excepción. En efecto, si "nosotros" designa a los Judíos, según la explicación común, "los demás" son los no Judíos, es decir, todos los Gentiles; y si "nosotros" designa a los cristianos, como lo quieren ciertos comentaristas, "los demás" serán los no cristianos, es decir, todos los infieles, sean Judíos o Gentiles: en ambos casos es universal la afirmación. Por otra parte, según la analogía bíblica, los "hijos de cólera" son los hombres dignos de la cólera divina y expuestos a los golpes de esta cólera vengadora. Así es que ya no se trata más que de fijar el significado de la palabra "naturalmente" o "por naturaleza" (φύσει). Como las disposiciones que traemos al nacer se llaman *naturales*, ya sea porque las tengamos por herencia o por alguna otra causa, San Agustín pensaba que éramos "hijos de cólera por naturaleza" así como se es ciego de nacimiento o negro de raza, porque el pecado es hereditario en nosotros aunque no pertenece a la constitución esencial de nuestro ser. Al aferrarse Calvino a esta exégesis, exagera el pensamiento de Agustín y pretende que nacemos con el pecado como la serpiente con su veneno. Muchos teólogos protestantes llegan hasta a afirmar que el pecado original es inherente a nuestra naturaleza. No dice esto el Apóstol: indica muy claramente qué es lo que nos hace "hijos de cólera": el obedecer "a los deseos y a las voluntades de la carne", o, en otros términos, cometer el pecado actual. Cuando Pablo agrega que somos hijos de cólera "por naturaleza", el sentido de esta palabra debe ser fijado por la oposición latente que ella implica. Pues bien, la oposición sugerida aquí por el contexto es la de Gracia: *por la Gracia* somos justos, santos, hijos de Dios; *por naturaleza* somos pecadores e hijos de cólera, es decir, evidentemente, por la naturaleza abandonada a sí misma y sin el apoyo de la Gracia. Por lo tanto,

---

[47] Sab. XIII, 1-17 y XIV, 11-27. Véase este paralelo en Sanday, *Romans*, p. 51-52, o en la disertación de Grafe (véase el t. I, p. 27, nota 6).

[48] Ef. II, 3: *ἤμεθα τέκνα φύσει ὀργῆς ὡς καὶ οἱ λοιποί*. Haupt (*Meyer's Kommentar*[6]) piensa que el verbo *ἤμεθα* tiene por sujeto a *ἡμεῖς πάντες* (v. 2) y abraza a todos los cristianos; pero entonces *οἱ λοιποί* designa a los no cristianos y el estado de pecado es afirmado en definitiva de la universalidad de los hombres, como en la otra explicación. — La exégesis adoptada por San Agustín en muchos pasajes (*Retract*. I, x, 3; XV, 6, etc.), ha sido seguida por varios comentaristas antiguos y modernos, Santo Tomás, Estio (*ex ipsa nativitatis origine, qua naturam a parentibus accipimus*), Bisping (durch unsre natürliche Geburt), etc. Sin embargo, la mayor parte de los comentaristas, desde San Juan Crisóstomo (*πάντες πράττομεν ἄξια ὀργῆς*), han visto muy bien que no podía tratarse, *al menos directamente*, del pecado original; porque: *a*) *Eramus natura filii irae* es explicado por lo que precede inmediatamente *et nos omnes aliquando conversati sumus in desideriis carnis nostrae* y nada indica que haya una anterioridad de *ἤμεθα* con relación a *ἀνεστράφημεν*, sin contar con que no se ve qué vendría a hacer la mención del pecado original. *b*) El Apóstol opone el pasado al presente, el estado *en otro tiempo* desgraciado de los Judíos y el estado *ahora* dichoso de esos mismos Judíos; y *desde el punto de vista del pecado original* la condición de los Judíos convertidos es la misma de los dos lados: en otro tiempo nacían con el pecado original que era borrado por la circuncisión (o por otro *remedium naturae*) y ahora nacen con el mismo pecado original que es borrado por el Bautismo. *c*) El objeto manifiesto de Pablo es mostrar que los Judíos *estaban en otro tiempo* (*ἤμεθα*) en el mismo plano que los Gentiles (*ὡς καὶ οἱ λοιποί*) ante el pecado y la cólera divina y que ahora están, de la misma manera que los Gentiles, en una situación completamente distinta, por un puro efecto de la Misericordia de Dios (II, 4: Deus *autem*, qui dives est in misericordia, propter nimiam charitatem suam, qua dilexit nos, etc.). La palabra que forma antítesis con *naturaleza* no es, pues, como en otras partes, la Ley (véase Rom. II, 14), ni la adopción teocrática (Gal. II, 15; Rom. XI, 24), ni la educación (I Cor. XI, 14), nada, en fin, de lo que distinguía a los Judíos de las otras naciones y que los elevaba por encima de ellas, sino solamente la misericordia, la gracia de la economía actual. Como los Gentiles, los Judíos *eran por naturaleza* (*φύσει*), en virtud de las malas inclinaciones heredadas del primer padre, pecadores y viciosos; y, como los paganos convertidos, ahora *son por gracia* (*ἐλέει* II, 4; *χάριτι*, II, 5; véase II, 8) vivificados, resucitados (II, 5-6), creados en Cristo Jesús para las buenas obras (II, 10). — Así es que la existencia del pecado original no está directamente afirmada aquí, pero está supuesta; y la palabra *φύσει* no se explica sin esta suposición. En efecto, *φύσει* no puede significar *enteramente* (*omnino, πάντως*), como lo han pensado algunos comentaristas; y todo el mundo conviene en que es inadmisible la exégesis del Ambrosiaster (Naturae cum mala voluntas supponitur fit natura irae).

si no es mencionado aquí el pecado original, está suficientemente indicado como la fuente común de las malas inclinaciones de que nuestra naturaleza está ahora infectada.

3. De esta manera llegamos a trazar la genealogía del mal. El reino del pecado se explica por el abuso de la libertad humana; el mal uso de la libertad radica en la corrupción de la naturaleza, en la impotencia de la carne; la corrupción natural deriva de la desobediencia de Adán; pero es necesario que nos remontemos todavía más arriba. Según San Pablo y según San Juan, inspirándose el uno y el otro en el relato del Génesis y del Libro de la Sabiduría, el primer instigador del pecado fue el diablo, la serpiente infernal, que sedujo a Eva y por Eva a nuestro primer padre y que, homicida desde el origen, prosiguió, siempre sin descanso, su obra de muerte [49]. Ella es quien suscita obstáculos a los predicadores del Evangelio y persecuciones contra los fieles; ella es quien fomenta la idolatría, esparce la duda en las inteligencias e inspira la rebeldía en los corazones. Su nombre ordinario es Satanás; pero Pablo lo llama también Belial y serpiente en las Epístolas a los Corintios, diablo en la Epístola a los Efesios, en las Pastorales y en los Hechos [50]. Ora lo describe como a un solo personaje o como a un ser colectivo que representa al poder del mal; ora lo disemina en una multitud de espíritus malos que habitan las esferas superiores, las regiones supramundanas, las tinieblas [51]. Es difícil saber en qué medida emplea el Apóstol insensiblemente el lenguaje corriente, porque sus fórmulas no son generalmente el objeto de una aserción expresa y se vuelven a encontrar casi todas en la teología judaica y rabínica [52]. Lo que él afirma claramente es que el gran enemigo se creó de esta manera un reino, con el objeto de tener en jaque al reino de Dios.

---

[49] Gen. III, 1-4 (*ὁ ὄφις*); Sab. II,24 (*φθόνῳ δὲ διαβόλου θάνατος εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον*); II Cor. XI, 3 (*ὁ ὄφις ἐξηπάτησεν Εὔαν ἐν τῇ πανουργίᾳ αὐτοῦ*); I Tim. II 14 (*ἡ δὲ γυνὴ ἐξαπατηθεῖσα ἐν παραβάσει γέγονεν*); Juan VIII, 44 (*ἐκεῖνος ἀνθρωποκτόνος ἦν ἀπ' ἀρχῆς*); I Juan III, 8; Apoc. XII, 9, etc.

[50] *Satanás*: Rom XVI, 20 (Dios lo aplastará); I Cor. V, 5 y I Tim. I, 20 (entregar en manos de Satanás); I Cor. VII, 5 (Satanás tienta); II Cor. II, 11 (trata de hacer caer); XI, 14 (se transforma en ángel de luz); XII, 7 (abofetea al Apóstol); I Tes. II, 18 (lo estorba en sus proyectos); II Tes. II, 9 (allana los caminos del Antecristo); I Tim. V, 15 (atrae a los malos cristianos): Hechos XXVI, 18.—*El diablo*: Ef. VI, 11 (maquinaciones); I Tim. III, 6 (juicio); I Tim. III, 7 y II Tim. II, 26 (lazos); Hechos XIII, 10 (hijo del diablo); Ef. IV, 27 (*μηδὲ δίδοτε τόπον τῷ διαβόλῳ*).—*Belial*: II Cor. VI, 15.—*La serpiente*: II Cor. XI, 3.—Véase Apoc. XII, 9: *ὁ δράκων ὁ μέγας, ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος, ὁ καλούμενος Διάβολος καὶ ὁ Σατανᾶς, ὁ πλανῶν τὴν οἰκουμένεν ὅλην.*

[51] Ef. II, 2; VI, 12.

[52] Véase la Nota P.

Todo reino se manifiesta en el tiempo y en el espacio, ocupa un territorio y llena una época: el territorio en que se ejerce el imperio de Satanás es *este mundo*; la época que le está asignada es *el siglo presente*.

Para los Judíos contemporáneos de los Apóstoles, el *mundo presente* y el *siglo presente* eran dos locuciones semejantes que hacían compañía a "el mundo futuro" y a "el siglo futuro", es decir, al Reinado terreno del Mesías o al Reinado Celestial de Dios en sus santos. De este contraste tomaban ellas un significado peyorativo más o menos marcado según los autores. No se necesita estar muy familiarizado con el lenguaje de San Pablo para observar que el mundo designa allí rara vez al conjunto de la creación material. El mundo es frecuentemente la morada, el teatro, la condición actual del hombre; y, todavía más frecuentemente, la humanidad presente, débil, ciega, entregada a las pasiones, alejada de su fin primero [53]. Desde el pecado, el mundo es enemigo de Dios; la sabiduría del mundo se opone a la Sabiduría de Dios, el espíritu del mundo al espíritu de Dios, la tristeza del mundo a la tristeza según Dios, las cosas del mundo a las cosas de Dios [54]. Pablo expresa con singular energía esta hostilidad irreconciliable diciendo que está crucificado al mundo y que el mundo está crucificado para él. Al siglo presente se da a veces el mismo sentido peyorativo, en virtud de una antítesis expresa o tácita con el siglo futuro. El siglo futuro es la era de felicidad sin mezcla y sin término; el siglo presente, blanco de las miserias, de la muerte y del pecado, es perverso en sus principios y en sus tendencias [55]. De esta suerte, el mundo y el siglo llegan a ser casi sinónimos; sin embargo, subsiste la distinción etimológica y no es absoluta la sinonimia [56].

---

[53] En el sentido de universo, *κόσμος* no se halla casi más que en Rom. I, 20; Ef. I, 4 (véase Hechos XVII, 24). En I Cor. XIV, 10; Col. I, 6; I Tim. VI, 7, es ya el mundo como morada del hombre. En otras partes es casi siempre la humanidad corrompida. Véase la Nota Q.

[54] Sabiduría (I Cor. I, 20. 21. 24), espíritu (I Cor. II, 12), tristeza (II Cor. VII, 10). Véanse I Cor. I, 27-28; VII, 33-34 (*τὰ τοῦ κόσμου... τὰ τοῦ κυρίου*).

[55] Gal. I, 4: *ἐκ τοῦ αἰῶνος τοῦ ἐνεστῶτος πονηροῦ.*

[56] Sin tautología se dice (Ef. II, 2): *κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦ κόσμου τούτου.*

La palabra hebrea *'ôlām* que se halla traducida por *αἰών* en los Setenta y por *saeculum* en la Vulgata, deriva de una raíz cuyo significado primordial es *ocultar* y quiere decir propiamente *pasado lejano*, que se pierde en la noche de los tiempos, por extensión *una larga duración, indefinida, sin límites, eterna*, o en el pasado o en el porvenir. Como hay una relación entre la duración del mundo y el mundo que dura, esa palabra terminó por significar también —en hebreo rabínico y en arameo— *el mundo*: y este último sentido es el único que se ha conservado en árabe.—En la acepción más antigua y más clásica, la palabra griega *αἰών* significa *la duración total de la vida humana*. Así es como la definen el autor de *De caelo*, I, 9 y los lexicógrafos Eustato (*τὸ μέτρον τῆς ἀνθρωπίνης ζωῆς*) y Hesiquio (*ὁ τῆς ζωῆς χρόνος*). Más

El mundo así entendido es el reino de Satanás; el siglo es la duración asignada a su reino. La Epístola a los Hebreos, San Juan y San Pablo expresan esta dominación mediante fórmulas un poco diferentes: San Juan llama a Satanás "el príncipe de este mundo" [57]; la Epístola a los Hebreos le atribuye "el poder de la muerte" [58]; San Pablo lo llama, con mayor ponderación todavía, "el dios de este siglo" [59]. Después del triunfo final, Dios será todo en todos; pero durante el período de lucha, que se extiende hasta la parusia, está dividido el imperio del mundo y el demonio reivindica su parte de soberanía, y junta en torno suyo a los expulsados, a los rebeldes, a los tránsfugas; los ciega con sofismas; los aparta de las influencias del Evangelio; reina enteramente sobre ellos; es el dios de ellos. Como la dominación del demonio no puede establecerse y durar sino mediante el error y la mentira, "el dios de este siglo" es un dios de tinieblas:

Revestíos la armadura de Dios a fin de poder resistir a las maquinaciones del diablo; porque no tenemos que luchar contra la carne y la sangre, sino contra los principados, contra las potestades, contra los dominadores de este mundo de tinieblas, contra los espíritus de malicia (que están) en las regiones celestes [60].

---

generalmente, *αἰών* es *la duración* normal de la vida del hombre (setenta años); y, en fin, *una duración cualquiera,* con tal que sea considerada como indefinida o como muy prolongada. De aquí las locuciones *ἀπ' αἰῶνος, δι' αἰῶνα, εἰς αἰῶνα, ἐξ αἰῶνος, ab aeterno, in aeternum.* Al llegar a este estado de evolución, *αἰών* estaba apta para traducir la palabra hebrea *'ôlām,* que había seguido el mismo camino a la inversa: primeramente, duración indefinida; y luego, duración larga, aunque limitada.

[57] Juan XII, 31; XIV, 30; VI, 11 (*ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου*).

[58] Hebr. II, 14 (*τὸν τὸ κράτος ἔχοντα τοῦ θανάτου*).

[59] II Cor. IV, 4: *ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου.* Se puede comparar esta metáfora con *quorum deus venter est* (Filip. III, 19: *ὧν ὁ θεὸς ἡ κοιλία*). Es curioso notar que la tienen también los rabinos: "Deus primus est Deus verus, sed Deus secundus est Samael". *Ialkut Rubeni.*

[60] Ef. VI, 11: *Ἐνδύσασθε τὴν πανοπλίαν τοῦ Θεοῦ*
πρὸς τὸ δύνασθαι ὑμᾶς στῆναι πρὸς τὰς μεθοδίας τοῦ διαβόλου·
12 *ὅτι οὐκ ἔστιν ἡμῖν ἡ πάλη πρὸς αἷμα καὶ σάρκα,*
ἀλλὰ πρὸς τὰς ἀρχάς, πρὸς τὰς ἐξουσίας,
πρὸς τοὺς κοσμοκράτορας τοῦ σκότους τούτου,
πρὸς τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις.

Las fuerzas hostiles reciben tres calificativos: *a*) Son *los principados y las potestades* opuestos *a la carne y a la sangre,* es decir, a lo que es débil y perecedero como el hombre mismo.—*b*) Son los *dominadores de este mundo tenebroso: κοσμοκρά-*

El poder oculto que nos hace la guerra, ora está concentrado en la persona de su jefe, ora esparcido en una muchedumbre de seres hostiles, "potestades y principados, príncipes de este mundo, espíritus de malicia". Su esfera de acción es el mundo, las tinieblas, las regiones sublunares. Si se toman estos términos en sentido literal, las *regiones celestes* no podrán ser más que los lugares cercanos al globo y conocidos vulgarmente con el nombre de cielo. Que los demonios residan allí es una necesidad de la guerra que tienen empeñada contra la humanidad. San Pablo recuerda a los Efesios el tiempo en que seguían "la corriente de este mundo, al jefe de la potestad del aire, del espíritu que obra ahora en los hijos de rebelión" [61]. Es discutido el signi-

---

τωρ se dice de un monarca poderoso, tal como el rey de Egipto o de Babilonia; pero aquí probablemente se debe pensar en el sentido etimológico (*mundi rectores*), dando a *mundus* la acepción peyorativa de que hemos hablado; y las *tinieblas* forman así una especie de explicación de mundus y se puede dar esta traducción: "de este mundo de tinieblas" o "de este mundo tenebroso".—*c*) Son *espíritus de malicia* (*τὰ πνευματικά*: los seres espirituales) *en las regiones celestes* (*ἐν τοῖς ἐπουρανίοις*). Nótese el significado especial de esta última palabra. En otras partes *τὰ ἐπουράνια* designa al cielo propiamente dicho, la mansión de Dios y de los ángeles (Ef. I, 3.20; II, 6; III, 10); aquí no puede significar más que el cielo inferior, el aire que vulgarmente se llama cielo (Mateo VI, 26: *τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ*).

[61] Ef. II, 2: *περιεπατήσατε κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦ κόσμου τούτου,*
κατὰ τὸν ἄρχοντα τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος,
τοῦ πνεύματος τοῦ νῦν ἐνεργοῦντος ἐν τοῖς υἱοῖς τῆς ἀπειθείας.

Antes de convertirse, los cristianos salidos de la gentilidad vivían en el pecado, siguiendo por regla de conducta la corriente de este mundo y al jefe de la potestad del aire. ¿Cuál es el sentido de esta doble norma (*κατά*) que en realidad no es más que una sola?

a) *Según la corriente de este mundo.* Se trata del mundo presente (*ὁ κόσμος οὗτος*), del mundo corrompido, hostil a Cristo y a su obra, del mundo sujeto a la influencia de las potestades enemigas del hombre y opuesto al mundo futuro, en que todo será justicia y santidad. Estos dos mundos coexisten; cada uno de ellos tiene su duración propia (*αἰών*), su curso distinto. Se puede pertenecer al uno o al otro, según que se coloque cada quien bajo la influencia del uno o del otro. Es muy inteligible el sentido y no hay razón de entender *αἰών* de un ser personal, como lo hicieron más tarde los gnósticos. Esta acepción es extraña al lenguaje del Nuevo Testamento, en que *αἰών* significa duración y en que *ὁ αἰὼν τοῦ κόσμου τούτου* significará, por lo mismo, el curso de este mundo corrompido, la duración que éste tiene.

b) *Según el jefe de la potestad del aire.* La palabra jefe (*ἄρχων*) designa aquí a un ser personal y este inciso es la explicación del precedente. Allá se trataba de una influencia y aquí se trata de la persona que dirige y gobierna a esta influencia.—Es controvertido el significado preciso de *ἐξουσία.* Algunos ven allí un nombre colectivo (la potestad: las potestades, es decir, los demonios) y esto concuerda bien con la palabra *jefe,* pero mucho menos con la palabra *aire* que califica y especifica a esta potestad. Vale más considerar a *ἐξουσία* como un nombre abstracto: el jefe de la dominación

ficado preciso de casi todas estas palabras; sin embargo, no se puede escapar a la impresión de que el *aire* de que se trata es seguramente la atmósfera material en que están emboscados los demonios para caer sobre el hombre de improviso y en que "el vagabundo anda en la oscuridad en busca de una presa" [62]. Esta concepción era entonces común; y no hay anacronismo en atribuirla a San Pablo.

El pecado que domina al Género Humano y que tiene su sede en la carne, ¿no será una persona verdadera, el diablo mismo, en lugar de ser una personificación del mal? Algunos Padres lo creyeron así y varios teólogos heterodoxos lo sostienen todavía [63]. Pero esta opinión, que no reposa sobre ninguna razón sólida, tropieza con graves dificultades de exégesis. Lo único que se puede y debe conceder es que la presencia de un ser personal detrás del principio del mal facilita mucho la personificación constante del pecado.

4. ¿Conoce Pablo una clase de espíritus intermedios, ni demonios ni ángeles, aunque quizá estén destinados a convertirse un día en ángeles o en demonios: seres ambiguos, más maliciosos que perversos, hostiles al hombre las más de las veces por picardía y por capricho, que en la mitología grecolatina se llaman faunos, silvanos, dríadas y ninfas; duendes, trasgos y silfos en las leyendas de la Edad Media; peris y djinns, en los cuentos árabes; genios de los vientos y de las aguas en las religiones animistas y en las supersticiones populares? Esto es un punto completamente moderno que los antiguos comentaristas ni plantearon ni sospecharon. Apresurémonos a decir que en San Pablo no hay ni la menor huella de esta concepción nueva. Cuando escribe el Apóstol a los Gálatas: "Si nosotros o un ángel (bajado) del cielo os anunciara otro Evangelio, que sea anatema" [64], habla de los ángeles buenos, de los que ven la faz de Dios; mas no considera seriamente el caso de que un ángel o él mismo se ponga a destruir lo que él construyó. Es irrealizable la hipótesis; y, sin embargo, repugna menos a la razón que la verdad de otro Evangelio.

del aire: el jefe del poder que domina en el aire, siendo el genitivo *ἀέρος* un genitivo objetivo.—Es imposible tomar la palabra *aire* en cualquier sentido que no sea el propio, porque aunque *ἀήρ* significa el aire denso por oposición al éter que no puede pesarse, no significa oscuridad o tinieblas; y jamás tiene, por otra parte, el significado de atmósfera intelectual o moral. En cuanto al aire habitado por los demonios, véase la Nota P.

c) Del espíritu que obra en los hijos de rebelión. Algunos exégetas piensan que *τοῦ πνεύματος* está en genitivo por atracción de los dos genitivos anteriores y que en realidad se refiere a *τὸν ἄρχοντα* (según el jefe... el espíritu). El sentido sería bueno así, pero la construcción es muy forzada, si no inadmisible. Lo más sencillo es agregar *τοῦ πνεύματος* a *τῆς ἐξουσίας*. Si *ἐξουσία* fuera colectivo (la dominación para los dominadores), *πνεῦμα* sería también colectivo (el espíritu para los espíritus), lo que parece un poco extraño. Si, al contrario, *ἐξουσία* es abstracto, *πνεῦμα* lo será también y significará la manera de pensar, así como se dice la mentalidad, el espíritu del mundo, el espíritu del siglo. En este caso, Satanás está representado como director de una potestad (*τῆς ἐξουσίας*), como una influencia perversa (*τοῦ πνεύματος*), más bien que como un ejército de seres personales, de demonios.

[62] I Pedro V, 8. Véase Santiago IV, 7.

[63] Simón, *Die Psychologie des Ap. Paulus*, Gotinga, 1897, p. 51-54; y también Pfleiderer, *Das Urchristentum*, t. I, p. 197.

Tampoco el consejo dado a los Corintios supone la existencia de ángeles prevaricadores. "La mujer debe tener sobre la cabeza" el velo, símbolo de "la potestad" marital, "a causa de los ángeles" [65]. Los ángeles, sin más explicación, nunca son otros que los ángeles buenos. Así es que no hay por qué pensar en esos espíritus celestes, ni buenos ni malos en definitiva, que, según el *Libro de Enoc*, se prendaron de las hijas de los hombres y pecaron con ellas. Esta interpretación tiene el inconveniente de introducir un asunto extraño al contexto y que no tiene la ventaja de corresponder a las ideas judías contemporáneas; porque la caída de los ángeles era para los Judíos un hecho de historia antigua que no tenía ya repetición. La lectura atenta del pasaje sugiere una exégesis más sencilla y más natural: "Conociendo el lazo de subordinación que une a la mujer con el hombre, ya en el acto mismo de la creación, ya en los designios del Creador, la mujer debe llevar sobre la cabeza la señal de su dependencia, a causa de los ángeles asociados por Dios al acto creador, encargados por El de promulgar la Ley y de velar por su observancia". Esto es menos por respeto a los ángeles testigos del Sacrificio Eucarístico, que por temor a los ángeles encargados del gobierno del mundo y de la Iglesia.

El texto siguiente se invoca también a favor de los espíritus intermedios, que no serían ni ángeles ni demonios: "A los perfectos predicamos la sabiduría, no la sabiduría de este siglo ni de los príncipes de este siglo cuya autoridad pasa (*τῶν καταργουμένων*); pero predicamos la sabiduría de Dios que tiene por objeto el misterio, la (sabiduría) oculta, que Dios ha predestinado antes de los siglos para nuestra gloria. Ninguno de los príncipes de este mundo ha conocido esta sabiduría, porque si la hubiesen conocido no

[64] Gal. I, 8.

[65] I Cor. XI, 10: *Διὰ τοῦτο ὀφείλει ἡ γυνὴ ἐξουσίαν ἔχειν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς διὰ τοὺς ἀγγέλους*. Sobre este difícil texto, véanse Robertson y Plummer o Bachmann, en las obras citadas arriba, p. 54. Estos autores miran nuestra explicación como cierta.

habrían crucificado al Señor de gloria" [66]. Algunos Padres han creído que los "príncipes de este siglo" son los demonios; ciertos comentaristas modernos ven aquí a los espíritus elementales que ponen en juego las fuerzas físicas de la naturaleza. Pero, sin hablar de la extravagante idea de que los demonios o los espíritus elementales crucificaron a Cristo y de que no lo habrían crucificado si hubiesen tenido la verdadera Sabiduría, el contexto indica claramente que los "príncipes de este siglo" designan a seres humanos, a quienes gobernaban entonces el mundo y que tuvieron el poder de enviar a Jesús a la muerte. En efecto, en estos dos primeros capítulos establece Pablo un contraste entre la sabiduría humana, la sabiduría según la carne, la sabiduría de este mundo, que es el patrimonio de los filósofos, de los nobles y de los poderosos, y la Sabiduría Divina, revelada por el Espíritu Santo a los humildes, a los débiles y a los pequeños, que forman la masa de la Iglesia. Los Herodes, los Caifases, los Pilatos ignoraron esta Sabiduría, porque si la hubiesen conocido no habrían crucificado al Autor mismo de la Sabiduría. Que los fieles no se avergüencen, por lo tanto, de la humilde posición en que están, ni de su ignorancia, ni de su insignificancia, puesto que están en posesión de una Ciencia que no pueden alcanzar los genios y los potentados de este mundo. ¿Quién no ve que el entrometimiento de los demonios o de los espíritus elementales turbaría el desarrollo de un pensamiento tan límpido?

La tesis de los espíritus elementales se abriga a veces bajo la sombra protectora de un texto oscuro. "Despojando —Dios— a los principados y potestades, los entregó públicamente en espectáculo, llevándolos en triunfo sobre la cruz" [67]. Es irrefutable que "los principados y las potestades" comprenden a veces a los espíritus infernales. Pero aquí es de otra manera. En efecto, no se puede vencer la impresión de que el Apóstol se refiere a "los principados y a las potestades" que nombró unos cuantos versículos antes. Los Colosenses honraban con un culto supersticioso a los ángeles buenos (*θρησκεία τῶν ἀγγέλων*), a causa de la dignidad intrínseca de éstos y porque los sabían asociados a la promulgación y a la guarda de la Ley Mosaica. Pablo les recuerda que Dios clavó en la Cruz de Jesús esta Ley anticuada y que despojó de todo poder a los mediadores de la Antigua Alianza. No hay más que un solo Mediador; terminó ya el papel de los ángeles, quienes sirven ahora a la exaltación del Crucificado, escoltando su carro triunfal. El Apóstol no insinúa que los ángeles hayan sido infieles a su misión;

[66] I Cor. II, 6-8. Véase arriba p. 54.

[67] Col. II, 15. Ya dimos la explicación de este texto en un artículo titulado: *Le triomphe du Christ sur les principautés et les puissances* (*Recherches de science religieuse*, t. III, 1912, p. 201-229).

pero no por eso no está ella concluida y los Colosenses se equivocan al declararse vasallos de ellos, inaugurando así un culto injurioso para Cristo.

III. *Esclavitud de la carne y libertad del espíritu.*

1. *Pistas falsas.*— 2. *La carne y el espíritu.*— 3. *La carne y el pecado.* 4. *Resumen.*

1. Puesto que el hombre está en posesión de los tres elementos esenciales de la vida moral —conocimiento de Dios, Ley natural y libre albedrío— ¿qué le falta todavía para alcanzar su fin supremo? El fin de un ser no debe buscarse fuera de la esfera de acción de ese mismo ser; y si el hombre está destinado a la bienaventuranza debe estar capacitado para alcanzarla. Sin embargo, parece que resulta lo contrario de la doctrina de Pablo, en especial en la Epístola a los Romanos, en la que enseña que la impotencia moral del hombre viene de la carne y que no tiene otro remedio que el Espíritu de Dios.

Arriba indicamos dos oposiciones entre el espíritu y la carne: la oposición física, entre las partes constituyentes de un mismo ser; y la oposición ontológica, entre substancias completas cuyas respectivas características son la espiritualidad y la corporalidad. Se les debe agregar ahora la oposición moral y religiosa, la principal y la más importante, la única característica del Evangelio de Pablo. El error de un gran número de teólogos heterodoxos ha consistido en confundir prácticamente la antítesis moral "carne y espíritu", ya con la oposición física, ya con la oposición ontológica. De esta suerte esperaban ellos unificar los conceptos y simplificar las teorías, pero en lugar de esclarecer el problema no han hecho otra cosa que oscurecerlo todavía más.

Los primeros, que dependen en su totalidad de la escuela de Baur, pretenden que Pablo abandona aquí el terreno familiar del judaísmo y hace una incursión muy infortunada por los dominios de la filosofía griega. Sin embargo, el monoteísmo bíblico lo detiene a medio camino: no llega hasta el dualismo metafísico y se queda en el dualismo moral [68]. Según esto, Pablo

[68] Holsten, *Die Bedeutung des Wortes σάρξ im Lehrbegriff des Paulus*, Rostock, 1855 (opúsculo agregado a *Zum Evang. des Paulus und Petrus*, Rostock, 1868). Holsten ha sido seguido por Lüdemann, *Die Anthropologie des Ap. Paulus und ihre Stellung innerhalb seiner Heilslehre*, Kiel, 1872, p. 50-71; por Pfleiderer,

habría trasladado al orden moral la antítesis física que el Antiguo Testamento acostumbra establecer entre Dios y el mundo, entre el hombre y el Espíritu de Dios, sin darse cuenta del sofisma y sin reflexionar que esto es hacer remontar al Creador de la Naturaleza el origen del pecado.

Para sostener esta paradoja se necesita imputar al Apóstol contradicción sobre contradicción. Si en sí es mala la carne, si en sí se opone la carne al espíritu, ¿cómo podrá ser Santa la Carne de Cristo? Y es innegable que San Pablo da a Cristo una carne semejante a la nuestra y que le niega, sin embargo, toda relación con el pecado [69]. Lo cual prueba de manera evidente que el pecado no es inherente a la carne, de la cual es separable. Si nuestro cuerpo es irremediablemente impuro, ¿cómo es Templo del Espíritu Santo? [70]: ¿cómo es posible que sirva a las obras de Justicia? [71]; ¿cómo podrá ser ofrecido a Dios como hostia de agradable olor? [72]. El Apóstol nos invita a evitar "toda mancha de la carne y del espíritu" [73]: pues bien, si la relación de la carne con el pecado fuera esencial, no dependería ya de nosotros ni el mancharla ni el preservarla de las manchas. ¿Podría hablar Pablo desde el punto de vista dualista de una *redención del cuerpo* y presentarla como el pleno perfeccionamiento de la salvación? "Nuestra salvación habría de ser perfecta, al contrario, desde que nuestra alma queda libre de los lazos de la materia" [74].

En la teoría dualista no tendría Adán ninguna significación: sería solamente el primer pecador, porque es el primer hombre. Y cada día se reconoce mejor que la antropología de San Pablo descansa sobre la base del Antiguo Testamento. Siempre está presente en su pensamiento el relato del

---

Der Paulinismus, Leipzig, 1873, p. 48 (con restricciones y modificaciones importantes en la segunda edición, 1890, y en *Das Urchristentum*, Berlín, 1887); y por Holtzmann, *Neutest. Theologie*, 1897, t. II, p. 19-22.—Holsten sostiene que según San Pablo el pecado es esencial al hombre, que porque éste no es otra cosa que el apetito sensible o ἐπιθυμία (*Paulinische Theologie*, Berlín, 1898, p. 81); y que Pablo no reflexionó en las consecuencias ni logró explicar tampoco cómo son capaces los paganos de algunas buenas acciones (Rom. II, 14-16).—Refutación del dualismo de Holsten por Weiss, Beyschlag, Gloël, Sabatier, Juncker, Stevens y, sobre todo, por Sladeczek, *Paulinische Lehre über das Moralsubjekt*, Ratisbona, 1899.

[69] II Cor. V, 21. Sobre este texto, p. 237-8.

[70] I Cor. VI, 19.

[71] Rom. VI, 13.

[72] Rom. XII, 1.

[73] II Cor. VII, 1.

[74] Sabatier, *L'Apôtre Paul*[3], 1896, p. 309. Pero en el apéndice agregado a esta tercera edición, relativo al origen del pecado, cae el autor en la explicación dualista que él mismo combate en el cuerpo de la obra: según él, la carne no es ya el *efecto* del pecado de Adán, sino que es la *causa* de ese pecado.

Génesis con sus dos corolarios inmediatos: Dios personal y superior al mundo, materia creada y, por lo mismo, buena. Buscar en los escritos paulinos el dualismo gnóstico, haciendo de la materia un principio malo, es una audaz contradicción desmentida por todos los textos, inconciliable con la educación bíblica de Pablo y con sus repetidas alusiones a los primeros capítulos del Génesis. Falta discutir la parte de influencia helénica; pero, por profunda que nos la supongamos, su importancia disminuye notablemente por la consideración de que la psicología del Apóstol no es más que accesoria en su enseñanza: su doctrina teológica no está dominada ni orientada por la psicología; su psicología está gobernada y determinada por su doctrina teológica.

Del hecho de que la carne es siempre en San Pablo la materia animada, de que la carne comprende en su concepto al alma, de que los pecados de orden intelectual son atribuidos a la carne y de que las expresiones "sois hombres", y "sois carnales" se emplean en una ocasión como sinónimas, algunos teólogos protestantes concluyen que la carne —en el sentido moral de que aquí se trata— designa a la naturaleza humana. Si el pecado habita en la carne, esto quiere decir, según ellos, que el hombre tiene motivo y poder, en virtud de su imperfección nativa, para ponerse en oposición con Dios [75]. Deberían concluir también, para ser lógicos —y algunos no retroceden ante esta afirmación— que el hombre es carnal, no en cuanto hombre, sino en cuanto criatura: de donde resultaría la triple paradoja de que Adán era tan carnal como sus descendientes, de que el ángel es tan carnal como el hombre y de que ni el ángel ni el hombre pueden dejar de ser carnales alguna vez, puesto que son esencialmente seres creados. Esto es atribuir gratuitamente a Pablo una confusión grosera entre el mal moral y el mal metafísico, entre la privación de un bien que en las miras de Dios debería poseer la naturaleza racional y la ausencia de una perfección que resulta de la limitación que es esencial en todo ser finito. Pero, independientemente de esas consecuencias absurdas, el sistema de marras no ha hecho prosélitos; porque es claro que Pablo liga el pecado al organismo material del hombre.

2. Casi no puede ser definida la carne, sobre todo desde el punto de vista moral que nos ocupa, más que en función del espíritu. En el Antiguo Testamento, el Espíritu de Dios es el creador y el conservador de las cosas, el agente del milagro y de la inspiración profética. En el Nuevo se

---

[75] Tholuck (*Ueber σάρξ als Quelle der Sünde* en *Stud. und Krit.* 1855, fasc. 3) y Müller (*Lehre von der Sünde*[3]), B. Weiss (*Lehrbuch der bibl. Theol. des N. T.*[7], Stuttgart, 1903, parágrafo 68 b) y H. Wendt (*Fleisch und Geist im bibl. Sprachgebrauch*, Gotha, 1878) sostuvieron ese sistema.

ensancha la esfera de acción del Espíritu de Dios: El es el espíritu vivificador, regenerador y santificador; de su dominio es cuanto se refiere a la Gracia y a los carismas; como El es el alma del Cuerpo Místico cuya cabeza es Cristo, se establece entre el justo y El una estrecha relación, un lazo muy íntimo; su nombre propio, tomado de su carácter personal, es el de Espíritu Santo; su presencia en nosotros es algo más que una renovación interior: es una metamorfosis, una verdadera creación, la producción de una naturaleza divina dotada de propiedades y de operaciones nuevas [76].

Esta nueva naturaleza se llama también *espíritu* en el lenguaje de Pablo. Por el desconocimiento de esto, se pierden ciertos exégetas en las explicaciones más inverosímiles. No quieren distinguir más que entre el espíritu del hombre o el alma racional y el Espíritu de Dios o la tercera Persona de la Trinidad; pero hay un término medio: el espíritu que el Espíritu Santo forma en nosotros y que se relaciona con Este como el efecto con su causa. Cuando "el Espíritu rinde testimonio a nuestro espíritu" [77], no hay equívoco posible: como el Espíritu que rinde testimonio es ciertamente el Espíritu de Dios, el espíritu en cuyo favor declara no puede ser más que este sentido nuevo producido en nosotros por el Espíritu y capaz de percibir las cosas divinas; porque el entendimiento dejado a sí mismo no sabe nada de nuestra filiación adoptiva. Hay otros ejemplos de este desdoblamiento de nuestras facultades. El *glosolalo* no es comprendido por los asistentes ni se comprende a sí mismo: sólo Dios lo comprende, excepto cuando el agraciado recibe por añadidura el don de interpretación: "Su *πνεῦμα* ora, pero su *νοῦς* está sin fruto" [78]. El ideal para el glosolalo sería orar con el *νοῦς* y con el *πνεῦμα*. Una oración hecha en lengua desconocida, bajo el impulso de la Gracia, puede ser una excelente oración, capaz de edificar al *glosolalo* por los sentimientos piadosos que le sugiere; inspirada por el Espíritu de Dios, alimenta el espíritu del hombre; pero, como es incomprendida, carece de acción sobre la inteligencia. El espíritu y el intelecto son aquí principios distintos: el uno representa en nosotros el elemento natural y el otro el elemento sobrenatural. Desde este punto de vista, el espíritu abraza al cuerpo

[76] II Cor. V, 17 (*εἴ τις ἐν Χριστῷ καινὴ κτίσις*); Gal. VI, 15 (*καινὴ κτίσις*); Ef. II, 15; IV, 24 (*καινὸς ἄνθρωπος*).

[77] Rom. VIII, 16:— *Αὐτὸ τὸ Πνεῦμα συμμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν ὅτι ἐσμὲν τέκνα Θεοῦ*. Hay dos testimonios distintos (*συμμαρτυρεῖ*): el del Espíritu Santo, que se expresa por los carismas, y el de nuestro espíritu de filiación, que se manifiesta por la confianza, el deseo, etc.

[78] I Cor. XIV, 14-15: *Τὸ πνεῦμά μου προσεύχεται, ὁ δὲ νοῦς μου ἄκαρπός ἐστιν. Τί οὖν ἐστιν; προσεύξομαι τῷ πνεύματι, προσεύξομαι δὲ καὶ τῷ νοΐ*. Es evidente que "mi espíritu" (*τὸ πνεῦμά μου*) no es el Espíritu Santo y que tampoco es el *νοῦς*.

tan bien como al alma, puesto que nuestro cuerpo, que está destinado a hacerse espiritual, recibe de antemano el germen del Espíritu y es el Templo del Espíritu Santo! [79].

Si el *espíritu* designa al hombre tal como la Gracia lo rehace, también la *carne* designa a todo el hombre tal como el pecado lo hizo: el entendimiento se hace carnal cuando está desarreglado; existe una sabiduría carnal; los Corintios son llamados carnales, por alimentar divisiones y discordias; la carne tiene sus pensamientos y sus quereres, sus afectos y sus odios; los pecados, en fin, que derivan de la inteligencia, tales como la idolatría, la envidia, la enemistad, las disensiones, son catalogados entre las obras de la carne [80]. Aún más: el hombre es carnal por el solo hecho de que permanezca lejos de las influencias del Espíritu de Dios. La sabiduría según la carne, que por sí misma sería cosa indiferente, se hace mala desde que entra en colisión con el espíritu: "Puesto que las disputas reinan entre vosotros, se dice a los Corintios, ¿no sois carnales y no camináis según el hombre? Cuando el uno dice: Yo soy de Pablo, y el otro: Yo de Apolo, ¿no sois hombres?" Si Pablo puede reprochar a los neófitos que sean hombres y que caminen según el hombre, es porque hay desorden en nuestra naturaleza, es que el hombre no es ya lo que debería ser conforme a los planes de Dios, es que desde el punto de vista moral hay dos hombres en nosotros: el hombre viejo y el hombre nuevo.

El hombre viejo no es Adán y el hombre nuevo no es Jesucristo, como lo han sostenido, con razones muy frágiles, ciertos exégetas mal inspirados. El *hombre viejo* que muere en principio en el Bautismo y del que San Pablo nos invita a despojarnos cada vez más, es la herencia de nuestro primer padre, esta naturaleza caída y corrompida que él nos ha legado, este yo carnal de que se trata en la Epístola a los Romanos. El *hombre nuevo* que le sucede es el hombre regenerado, en el cual la Gracia Sobrenatural perfecciona la imagen divina esbozada por el *fiat* creador.

No mintáis los unos a los otros, puesto que os habéis quitado el hombre viejo con sus obras y revestido el hombre nuevo, quien se renueva en conocimiento (sobrenatural) a imagen de Aquel que lo creó.

[79] II Cor. I, 22; V, 5 (*ἀρραβὼν τοῦ πνεύματος*); I Cor. VI, 19 (*ναὸς τοῦ ἁγίου πνεύματος*); Rom. VIII, 23 (*ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος ἔχοντες*).

[80] Col. II, 18 (*ὁ νοῦς τῆς σαρκός*). I Cor. I, 20; III, 19 (*ἡ σοφία τοῦ κόσμου*); II, 5.6.13 (*ἀνθρώπων, ἀνθρωπίνη, τοῦ αἰῶνος τούτου*); II Cor. I, 12 (*σαρκική*); Rom. VIII, 6.7 (*τὸ φρόνημα τῆς σαρκός*); XIII, 14 (*πρόνοια*); Gal. V, 16 (*ἐπιθυμία*); Ef. II, 3 (*τὰ θελήματα τῆς σαρκός*).— Gal. V, 19-20 (*τὰ ἔργα τῆς σαρκός*).

Prescindid del hombre viejo, corrompido por las concupiscencias engañosas, renovaos en vuestra inteligencia (hecha) espiritual y revestios el hombre nuevo creado según Dios en una justicia y una santidad verdaderas [81].

Mientras que el hombre interior y el hombre exterior de que se habló arriba son las dos partes componentes del hombre, en cualquier orden de providencia que se le considere, el hombre viejo y el hombre nuevo son dos estados consecutivos del mismo hombre, entregado primeramente a las influencias del pecado, del que Adán es la fuente, y luego a las de la Gracia, de

[81] Col. III,

9: *Μὴ ψεύδεσθε εἰς ἀλλήλους,*	9 Nolite mentiri invicem,
ἀπεκδυσάμενοι τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον	expoliantes vos veterem hominem
σὺν ταῖς πράξεσιν αὐτοῦ,	cum actibus suis,
10 *καὶ ἐνδυσάμενοι τὸν νέον*	10 et induentes novum
τὸν ἀνακαινούμενον εἰς ἐπίγνωσιν	eum qui renovatur in agnitionem
κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν.	secundum imaginem etc.
Ef. IV, 22: *ἀποθέσθαι ὑμᾶς τὸν παλαιὸν*	22 Deponere vos veterem
ἄνθρωπον τὸν φθειρόμενον	hominem qui corrumpitur
κατὰ τὰς ἐπιθυμίας τῆς ἀπάτης·	secundum desideria erroris.
23 *ἀνανεοῦσθαι δὲ τῷ πνεύματι τοῦ νοὸς ὑμῶν*	23 Renovamini autem spiritu mentis vestrae
24 *καὶ ἐνδύσασθαι τὸν καινὸν ἄνθρωπον*	24 et induite novum hominem,
τὸν κατὰ Θεὸν κτισθέντα	qui secundum Deum creatus est
ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι τῆς ἀληθείας.	in justitia et sanctitate veritatis.

A) El primer texto es el más fácil. La única dificultad está en saber si los participios pasados *ἀπεκδυσάμενοι* y *ἐνδυσάμενοι* explican el imperativo, como lo hemos supuesto nosotros (No mintáis habiendo dejado, es decir, *puesto que* habéis dejado), y entonces se hace alusión al Bautismo (Gal. III, 27), o si concuerdan en cuanto al tiempo con el imperativo que precede y tienen virtualmente el sentido de un imperativo (No mintáis, renunciando vosotros, es decir, *sino al contrario*, renunciad); y en este caso se trataría del progreso de la vida cristiana, consistente en renunciar cada vez más al hombre viejo y en revestirse cada vez mejor el nuevo. El pasaje paralelo de la Epístola a los Efesios, en que todos los infinitivos equivalen a imperativos, favorecen esta segunda hipótesis.

B) La nueva idea de hombre nuevo es expresada por dos términos:— *καινός* y *νεός*.— Hablando con propiedad, *καινός* se refiere a la *calidad* de lo que es nuevo, sin alusión al tiempo; y *νεός* indica más bien la fecha *reciente*. Pero los dos adjetivos pueden ser considerados en San Pablo como sinónimos, porque se canjean entre sí, de la misma manera que los verbos correspondientes. (Col. III, 10: *τὸν νεὸν τὸν ἀνακαινούμενον* y Ef. IV, 24: *ἀνανεοῦσθαι... τὸν καινόν*).

la que Jesucristo es el dispensador. El hombre nuevo coincide, por lo tanto, por el sentido, con el espíritu, y el hombre viejo con la carne.

3. Pero aunque la carne designa a todo el hombre, en cuanto éste cayó de la Justicia original, el Apóstol suele poner a la carne en relación especial con la parte material del compuesto humano: "Yo sé que nada bueno habita en mí, es decir, en mi carne" [82]. La carne es aquí distinguida del yo, como la parte del todo; la carne pertenece ciertamente al yo, pero no es de éste más que la mitad menos noble, la que se opone a la razón, al hombre interior, y a la que San Pablo llama también "la ley del pecado que está en los miembros" [83]. No hay duda; la sede del mal, el centro del pecado es, por lo tanto, el cuerpo mismo. De esta manera, la parte material del hombre, sin ser en sí mala, es, sin embargo, la fuente del mal moral. ¿Cómo resolver este enigma? Primeramente, entró el pecado al mundo por el pecado de Adán e invadió a toda su posteridad, porque no somos con nuestro primer padre más que una misma carne. Desde ese instante se vuelve pecadora toda carne, con excepción de Aquel que tomó "la semejanza de la carne del pecado" pero sin conocer el pecado, ya que El no salió de la masa pecadora según las leyes de la generación natural y puesto que, por otra parte, su Persona es absolutamente incompatible con el pecado.

Sin embargo, es menester recurrir a otra consideración para justificar el lenguaje del Apóstol. Es un hecho de experiencia, vulgar a fuerza de ser verdadero, que el cuerpo impide el vuelo del alma. Pablo lo había comprendido mejor que nadie cuando exclamaba: *Quis me liberabit de corpore mortis hujus?* Quizá no haya —en virtud de la íntima unión del compuesto humano— ni una sola acción del alma que no repercuta en el cuerpo, ni una sola impresión del cuerpo que no tenga su resonancia en el alma. Pues bien: los apetitos de los sentidos están muy frecuentemente en conflicto con el fin de la naturaleza superior, que es la verdadera naturaleza del hombre; y, para colmo de males, esos apetitos son esencialmente ciegos y egoístas. De esta manera, mientras que el hombre halla en su razón un socorro seguro, aunque insuficiente, contra los hechizos del mal, por el lado de los sentidos no

C) Como es mencionada la Creación en los dos textos (Col. III, 10: *κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν* y Ef. IV, 24: *τὸν κατὰ θεὸν κτισθέντα*) es posible que la partícula *ἀνά* guarde en los verbos compuestos toda su fuerza y signifique "de nuevo", trasladándonos de esta manera a un tiempo anterior al primer pecado, en que aún no existía el hombre viejo y en que el hombre nuevo conservaba la imagen sobrenatural del Creador.

[82] Rom. VII, 18.

[83] Rom. VII, 22-23.

hay más que obstáculos. Para restablecer el equilibrio y neutralizar la atracción de la carne, el hombre necesita del espíritu, es decir, un socorro superior a su naturaleza, un principio sobrenatural. He aquí por qué *el hombre carnal, el hombre psíquico, el hombre natural,* o simplemente *el hombre,* son en San Pablo locuciones sinónimas que designan al hombre abandonado a sí mismo y a su corrupción nativa, sin el antídoto del espíritu.

La carne es así, en el sentido moral que nos ocupa, la causa y el efecto del pecado, a la vez; y la parte material de nuestro ser es la que establece de dos maneras esta relación, puesto que es, en cierta forma, el vehículo del pecado original y porque estimula al pecado actual. En esto se ve cuán diferente era la condición del primer hombre y cuán diferente sería también la condición de la humanidad en el estado de naturaleza pura. Por un beneficio gratuito del Creador, la razón del primer hombre, que poseía el señorío sobre el apetito sensible, hacía reinar la armonía en todo su ser. Esta armonía no existiría, ciertamente, en el estado de naturaleza pura; pero, independientemente del pecado, esto no sería más que una imperfección física y no un desorden moral. Se debe decir lo mismo —y con mayor razón— de la concupiscencia y de la muerte. Estas serían, en el estado de naturaleza pura, una simple resultante de nuestra constitución orgánica; en el orden actual, son una desgracia, porque nos privan de un bien que deberíamos tener conforme a los designios de Dios; y revisten, por lo tanto, un carácter moral, porque son el fruto del pecado y, si se trata de la concupiscencia, algo así como la raíz viva de donde germina el pecado.

4. En resumen: Por variadas que sean las acepciones de *carne* y *espíritu,* todas se reducen al significado fundamental de *materia animada* y de *ser inmaterial.*

El espíritu y la carne —en el sentido moral característico de la Teología paulina— abrazan a todo el hombre desde puntos de vista diferentes: el espíritu es el hombre bajo la influencia del Espíritu Santo; la carne es el hombre sin el Espíritu Santo.

La carne, la parte material del hombre, no es ni mala en sí, ni esencialmente pecadora, puesto que es susceptible de ser purificada, santificada, glorificada.

Sin embargo, la carne implica, tal como es actualmente en nosotros, una doble relación con el pecado: relación histórica con el jefe culpable de nuestra raza, relación psicológica con el acto culpable al cual inclina.

La relación psicológica radica en los instintos bajos, egoístas y ciegos

de la naturaleza sensible, que la ponen en un antagonismo constante con el bien esencial de la naturaleza racional. En este conflicto, el entendimiento dejado a sí mismo es infaliblemente vencido y se hace carnal; pero con la fuerza del Espíritu sale vencedor en la lucha y todo el hombre se hace espiritual.

CAPITULO II

LA INICIATIVA DEL PADRE

I. Designios de Misericordia.

1. Voluntad salvífica. — 2. Diversos aspectos del Querer Divino.

1. Puesto que el hombre no puede levantarse solo ni libertarse por sus propias fuerzas, es menester que Dios le tienda la mano. Este cuidado divino, que es doblemente inmerecido, tanto porque el hombre no tiene derecho a él, como porque positivamente es indigno de tal merced, se llama Misericordia. Pablo extiende a todos los hombres, mientras están en el camino de prueba, la misericordiosa bondad del Padre celestial.

Ante todo, exhorto a ofrecer oraciones, peticiones, súplicas, acciones de gracias por todos los hombres, (en particular) por los reyes y todas las personas constituidas en dignidad, a fin de que tengamos una vida tranquila y quieta, en toda piedad y honorabilidad.

Esto es bueno y agradable a los ojos de Dios nuestro salvador, Quien quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad; porque Dios es único y único también el mediador entre Dios y los hombres, Jesucristo hombre, que se dió como rescate por todos [1].

---

[1] I Tim. II, 1-5. Consúltese a Belser, *Die Briefe an Tim. und Titus*, 1907.

A) [1]Παρακαλῶ... ποιεῖσθαι δεήσεις, προσευχάς, ἐντεύξεις, εὐχαριστίας,
B) ὑπὲρ πάντων ἀνθρώπων, [2]ὑπὲρ βασιλέων καὶ πάντων ἐν ὑπεροχῇ ὄντων,
C) ἵνα ἤρεμον καὶ ἡσύχιον βίον διάγωμεν ἐν πάσῃ εὐσεβείᾳ καὶ σεμνότητι.
D) [3]Τοῦτο καλὸν καὶ ἀπόδεκτον ἐνώπιον τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Θεοῦ,

Es tan claro el pensamiento del Apóstol, que ningún sofisma puede oscurecerlo. Se reduce a esto: es necesario orar por todos los hombres sin excepción, porque Dios, que es el Dios de todos y cuyo Hijo murió por todos, quiere también la salvación de todos.

Es necesario orar por todos los hombres sin excepción: no solamente por los cristianos, sino por los paganos también, en particular por los príncipes, por grande que sea la infamia de sus vidas, porque tienen más poder que la generalidad de las gentes, lo mismo para el bien que para el mal. Esta orden es de una conmovedora actualidad, cuando se piensa que el Emperador entonces reinante se llamaba Nerón y que acababa de desencadenar sobre la Iglesia naciente la más horrible de las persecuciones. Un corolario inmediato de la prescripción apostólica es que la oración aprovecha a todos los hombres; porque ¿quién piensa en prescribir lo imposible y lo absurdo?

Dios quiere la salvación de todos los hombres: esto debe entenderse de

---

E) *⁴ὃς πάντας ἀνθρώπους θέλει σωθῆναι καὶ εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν·* *⁵εἷς γὰρ Θεός, εἷς καὶ μεσίτης Θεοῦ κτλ.*

Es necesario distinguir en este texto la forma, la materia, el objeto, el motivo y la razón de ser de la oración recomendada por el Apóstol.

A) *La forma precisa* y la distinción de las cuatro clases de oraciones (*δεήσεις, προσευχάς, ἐντεύξεις, εὐχαριστίας*) es de poca importancia para el sentido general; pero no se puede dudar razonablemente de que se trata sobre todo de la oración pública y solemne.

B) *La materia de la oración* es doble: *a*) todos los hombres en general (*ὑπὲρ πάντων ἀνθρώπων*), *b*) los gobernantes en particular (*ὑπὲρ βασιλέων καὶ πάντων ἐν ὑπεροχῇ ὄντων*). El término *βασιλεῖς* comprende a todos aquellos que tienen la autoridad suprema, reyes o emperadores (el Emperador Romano se llamaba en Oriente *βασιλεύς*); la expresión *οἱ ἐν ὑπεροχῇ ὄντες* designa a todos aquellos que tienen una autoridad delegada: procónsules, propretores, procuradores, gobernadores.

C) *El objeto de la oración* (II, 2b): procurar a la Iglesia una era de paz y de tranquilidad (*ἵνα ἤρεμον καὶ ἡσύχιον βίον διάγωμεν*), favorable a su desenvolvimiento exterior y no menos favorable al ejercicio de las virtudes cristianas (*ἐν πάσῃ εὐσεβείᾳ καὶ σεμνότητι*. La última palabra, que la Vulgata traduce *sanctitas*, significa más bien "gravedad, dignidad, honorabilidad"). Estas líneas fueron escritas en plena persecución. Aunque la hostilidad del Estado no pueda detener la expansión de la Iglesia, siempre son deseables las buenas disposiciones de los Poderes Públicos.

D) *El motivo de la oración* para todos los hombres es agradar a Dios; porque este acto es moralmente bueno (*καλόν*) y Dios se complace con él..

E) *La razón de ser de esta oración* es doble: en primer lugar, que Dios, siendo único, es necesariamente el Creador, el Fin Supremo y el Padre de todos los hombres; y, en segundo lugar, que su Hijo Jesucristo sufrió la muerte por todos. En cuanto a estos dos últimos versículos, véase p. 196-7.

En cuanto a la práctica de la Iglesia primitiva en materia de oraciones públicas por los soberanos, véase la p. 371.

todos los hombres sin excepción, puesto que no está indicada ninguna excepción y puesto que, por lo contrario, está excluida por el énfasis de la orden y por la palabra "todos" cuatro veces repetida. En vano se objeta que la voluntad salvífica es necesariamente limitada por esta adición: "y que todos lleguen al conocimiento de la verdad": no pudiendo ser verdadera con una universalidad absoluta esta segunda proposición, es seguro que tampoco la primera. Es fácil la respuesta: no todos los seres humanos tienen el uso de su razón, pero todos, sin excepción alguna, son aptos para la salvación eterna; de manera que, mientras que el inciso relativo al conocimiento de la verdad se restringe por sí mismo a los hombres capaces de conocer la verdad, el otro inciso no está limitado por nada y debe guardar, según las reglas de una sana exégesis, toda su extensión.

Dios quiere la salvación de todos porque es el Dios de todos y porque Jesucristo, el mediador universal, se entregó a la muerte por todos. Como Dios es único, es necesariamente el principio y el fin supremo de todos los hombres. ¿No es natural que desee conducirlos a todos al término de sus destinos? Ya hizo valer el Apóstol esta consideración en la Epístola a los Romanos [2]. Que no se alegue la caída original, que, rompiendo la armonía entre Dios y el hombre, hizo que éste último fuera indigno de la benevolencia divina. Al lado del Dios único existe el Mediador universal, cuya misión consiste precisamente en restablecer las buenas relaciones entre la tierra y el Cielo y que al morir por todos alcanza para todos el mismo derecho a la Misericordia.

Para que las diversas explicaciones imaginadas por los teólogos que a fuerzas quieren restringir la voluntad salvífica queden refutadas, basta con exponerlas: *a*) Dios quiere que se salven *todos aquellos que realmente serán salvados*. Verdad de Perogrullo. — *b*) Dios quiere que se salven *algunos hombres* de *todos* los países y de *todas* clases. ¿En virtud de qué exégesis se convierte a "todos" en sinónimo de "algunos"? — *c*) *Todos* es hiperbólico y significa *muchos*. Pero al repetir el Apóstol hasta la saciedad la palabra "todos" se encargó de refutar esta singular hipótesis. — *d*) Dios quiere *solamente* la salvación de los elegidos, pero quiere que nosotros anhelemos la salvación de *todos* los hombres. ¡Así es que quiere hacernos desear lo imposible y hacernos querer lo que El mismo no quiere! Por lo demás, en el texto se trata de lo que Dios quiere y no de lo que quiere que nosotros queramos. — *e*) Dios quiere la salvación de *todos* en el sentido de que hace alguna cosa por *todos*, aunque esta cosa sea insuficiente para salvarlos. Esto es tanto como decir que Dios quiere y no quiere, o, en otros términos, que no quiere seriamente,

---

[2] Rom. III, 29-30. Véase X, 12.

o, más simplemente, que no quiere de ninguna manera. — *f*) Jesucristo, *en cuanto hombre*, quiere la salvación de todos, con un querer ineficaz, sabiendo que su objeto es irrealizable. Pero aquí no se trata de la voluntad de Jesucristo, sino del querer divino. Por otra parte, ¿por qué había de querer Jesucristo, ni como hombre, lo que su Padre no quiere?

Es innegable que el Apóstol se coloca en la hipótesis del pecado original; porque al ordenar que se ore por todos los hombres, afirma que Dios quiere ahora la salvación de todos y que Jesucristo muere por todos. ¿Se podrá atribuir a Pablo este razonamiento cojo: "Orad por *todos* los hombres porque Dios quiere la salvación de *algunos* en atención a que Jesucristo muere por *todos*". Para ser consecuente, habría que restringir a la vez estas tres proposiciones, que se hallan tan estrechamente encadenadas, y decir, por ejemplo: "Orad solamente por los elegidos, porque Dios quiere la salvación únicamente de los elegidos y porque Jesucristo murió solamente por los elegidos". Pero tal lógica conduce a lo arbitrario para caer en lo herético.

No es aquí el lugar de desarrollar los corolarios de esta enseñanza. A simple vista se ve que es diametralmente opuesta a la doctrina de Pablo la *reprobación positiva* de Calvino. La voluntad antecedente de salvar a todos los hombres excluye *ipso facto* la voluntad antecedente de condenar a algunos, aun en la hipótesis del pecado original; y ésta es, según lo probamos ya, la hipótesis en que se coloca el Apóstol. Jamás hemos podido comprender cómo llegan a eludir nuestro texto los defensores de la *reprobación negativa*. Se llama negativa esta reprobación, ora porque se expresa mediante una negación, ora porque es la negación de un beneficio; pero consiste en un acto *positivo* de Dios: así lo reconocen los partidarios del sistema; y, si lo negaran, sería fácil probarlo. Pues bien, la voluntad antecedente de negar la salvación eterna a algunos hombres es absolutamente incompatible con la voluntad antecedente de salvar a todos, porque la primera voluntad destruye a la segunda, al contradecirla. Y no serviría de nada que, por tratar de poner estas dos voluntades en planos diferentes, se recurriera al pecado original, puesto que, según San Pablo, la voluntad salvífica no deja de ser universal, aun en la hipótesis misma del pecado original. Ninguna sutileza de exégesis podrá eludir jamás este argumento de lógica elemental y de sentido común. La voluntad salvífica no es absoluta, pues de otra manera no dejaría de cumplirse: es condicional, pero con relación a una condición que no depende de esta misma Voluntad, porque en caso contrario será ilusoria y podría manifestarse así: "Yo querría, si yo quisiera", lo que equivaldría a decir claramente: "Yo no quiero".

2. Tan irracional es buscar en San Pablo la terminología escolástica

actual, como temerario y poco científico no distinguir en él las diversas expresiones de la Voluntad Divina. No se deben confundir el propósito (*πρόθεσις*), el agrado (*εὐδοκία*), el consejo (*βουλή*), la Voluntad de Dios (*βούλημα, θέλημα*). El *propósito* de Dios [3] es un acto eterno y absoluto de la voluntad consecuente con relación a un bien particular, tal como el llamado eficaz a la Fe: es libre, puesto que se norma según el agrado de Dios; es gracioso, puesto que no depende de los méritos del hombre; es absoluto, puesto que tiene por efecto la vocación eficaz; es eterno, puesto que es anterior a los siglos. En realidad, el propósito divino es el que corresponde mejor a la predestinación, término que no usa San Pablo. Nada más que la predestinación implica, con relación al orden de ejecución, una anterioridad que el propósito no expresa por sí mismo. El *agrado* [4] designa, como la palabra lo indica, tanto la espontaneidad como la libertad del querer divino; y, consiguientemente, no se dice más que de una voluntad benevolente y graciosa y no se aplica jamás a la permisión del mal ni al castigo del crimen.—El *consejo* [5] ilumina y dirige la volición. San Pablo pudo decir sin pleonasmo que Dios "realiza todas las cosas según el consejo de su voluntad", porque la Voluntad Divina no es ni ciega ni arbitraria, porque obedece a razones profundas, aunque a menudo impenetrables, porque se desarrolla armoniosamente en el tiempo y en el espacio, según un plan concebido desde toda la eternidad.—Se pueden distinguir cuatro *Voluntades* de Dios [6]: la

---

[3] Rom. VIII, 28; IX, 11; Ef. I, 11; III, 11; II Tim. I, 9 (*πρόθεσις*). — Rom. III, 25; Ef. I, 9 (*προτίθεσθαι*). — Véase el t. I, 486 y compárense, en cuanto al sentido especial de *πρό* en el compuesto, Sálmo LIII (LIV), 5: *οὐ προέθεντο τὸν Θεὸν ἐνώπιον αὐτῶν*, y Salmo C (CI), 3: *οὐ προεθέμην πρὸ ὀφθαλμῶν μου πρᾶγμα παράνομον*.

[4] Ef. I, 5 (*κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ*); I, 9 (*γνωρίσας ἡμῖν τὸ μυστήριον τοῦ θελήματος αὐτοῦ κατὰ τὴν εὐδοκίαν αὐτοῦ*); Filip. II, 13 (*ὁ ἐνεργῶν ἐν ὑμῖν καὶ τὸ θέλειν καὶ τὸ ἐνεργεῖν ὑπὲρ τῆς εὐδοκίας*); II Tes. I, 11 (*ἵνα ὁ Θεὸς πληρώσῃ πᾶσαν εὐδοκίαν ἀγαθωσύνης*).—En cuanto a *εὐδοκεῖν*, I Cor. I, 21; X, 5; Gal. I, 15; Col. I, 19.—Sobre Ef. I, 5.9, véanse p. 105 y 110; sobre Filip. II, 13 p. 100.—Repitamos todavía, puesto que se finge no comprender esto así, que el *beneplácito* de Dios no designa una voluntad arbitraria. Si no traducimos *εὐδοκία* por "benevolencia", es porque la benevolencia es una disposición, mientras que *εὐδοκία* es el acto de una voluntad benevolente. Cuando se nos objeta que Pablo "de ninguna manera quería significar un beneplácito, en el sentido que esta palabra ha tomado de determinación puramente autoritaria", se vence una dificultad imaginaria.

[5] Ef. I, 11 (*τὰ πάντα ἐνεργοῦντος κατὰ τὴν βουλὴν τοῦ θελήματος αὐτοῦ*); Hebr. VI, 17 (*ἐπιδεῖξαι... τὸ ἀμετάθετον τῆς βουλῆς αὐτοῦ*); Hechos XIII, 36; XX, 27 (discurso de Pablo).—La palabra es empleada también en Lucas VII, 30 y en Hechos II, 23; IV, 28.

[6] Algunos ejemplos de estas cuatro voluntades de Dios en San Pablo: *a*) *Vo-*

Voluntad de precepto, la Voluntad de deseo, la Voluntad de decreto, la Voluntad de permisión. La primera es evidentemente absoluta, porque se confunde con la ley moral; pero la necesidad que de ello resulta recae sobre la obligación del acto, no sobre la existencia del acto mismo. La Voluntad de deseo es una voluntad seria y activa, pero cuya realización es condicionada por el ejercicio de una voluntad extraña. La Voluntad de decreto es absoluta e inevitable; pero cuando tiene por objeto los actos libres del hombre no es anterior a toda previsión de esos actos, como lo veremos por lo que sigue. Y, en fin, la Voluntad de permisión es una especie de voluntad negativa que deja a las facultades humanas su libertad de acción, aun para el mal.

La Voluntad de Dios no obtiene siempre su efecto, al respetar la libertad de las criaturas. Esta es la razón de que pidamos todos los días que la Voluntad de Dios se cumpla cada día mejor en la tierra como en el Cielo. No ocurre nada sin cierta intervención de la Voluntad de Dios. El mal mismo no se produciría sin una tolerancia de parte de Dios (ἀνοχή) [7]. Cuando dicen los Profetas que Dios crea el mal, quieren hablar del mal físico, castigo del mal moral; pero San Pablo no teme afirmar que Dios entrega a los paganos a sus pasiones, a sus concupiscencias, al sentido réprobo de ellos [8]. Cuando Dios dirige el mal para el bien, reparando el mal o castigándolo, se puede decir que lo quiere con una voluntad virtualmente doble, que por un lado permite el mal y que por el otro lo ordena al bien [9].

II. El Plan Redentor.

1. *Gracia y Libre Albedrío.*—2. *Orden de intención y orden de ejecución.*—3. *Extensión del Plan Divino.*

1. En alguna parte atribuye Josefo a los fariseos de su tiempo una doctrina análoga a la profesión de fe estoica que espera todo de Dios, excepto la

luntad de precepto: Rom. II, 18; XII, 2; Ef. V, 17; VI, 6; Col. I, 9; IV, 12.—*b*) *Voluntad de deseo*: I Tes. IV, 3; I Tim. II, 4; Rom. IX, 22 (deseo de mostrar su Justicia neutralizada por la voluntad de mostrar su paciencia).—*c*) *Voluntad de decreto*: Rom. IX, 18; Ef. I, 9.11 y la fórmula "Apóstol por la Voluntad de Dios" (I Cor. I, 1, etc.).—*d*) *Voluntad de permisión*: Rom. I, 10; XV, 32; I Cor. IV, 19.

7 Rom. II, 4; III, 26.

8 Rom. I, 24-28.

9 Véase el t. I, p. 286-289 y también 298-299.

virtud. Según él, los esenios referían todo al destino; los saduceos, nada; los fariseos, parte al destino y parte al libre albedrío. El *destino* es una idea totalmente extraña a la Teología judaica. ¿El destino representará aquí a la Providencia o al Decreto Divino? De esta suerte modifica Josefo en otras partes su exposición de la teoría farisea: "Aunque todo depende del destino, no es menos libre el hombre, habiendo dispuesto Dios una especie de término medio entre el decreto del destino y la libertad del hombre" [10]. Sin embargo, los fariseos debían atenuar o disminuir, en la práctica, la iniciativa divina. Siendo para ellos la Justicia únicamente la ejecución de un contrato firmado con Dios, se creían exentos de toda gratitud cuando lo habían observado fielmente y se consideraban entonces a sí mismos como acreedores de Jehová.

No hay nada que nos haga suponer que Saulo haya participado de este error antes de su conversión: tan viva y tan profunda es en él la doble certidumbre de que jamás puede gloriarse el hombre en materia de salvación y de que todo viene de Dios, lo mismo en el orden sobrenatural que en el orden natural [11]. Pero si Pablo no sacrifica al libre albedrío del hombre el soberano dominio de Dios, tampoco edifica el soberano dominio de Dios sobre las ruinas del libre albedrío. Las repetidas exhortaciones del Apóstol no tendrían sentido en el caso de que el hombre no fuera libre de hacer el bien y de evitar el mal. Recordemos solamente, para no tener que volver sobre un asunto tan claro, las tres aserciones siguientes: El hombre es responsable de sus acciones buenas y malas; ha de dar cuenta de ellas al Juez Supremo [12]; es inexcusable cuando hace el mal, porque sabe que haciéndolo es digno de muerte [13] y porque Dios, no contento con darle la noción del bien, hace por su parte cuanto se necesita para conducirlo hacia el mismo bien [14].—El

10 *Antiq. Jud.* XIII, V, 9: *Οἱ μὲν Φαρισαῖοι τινὰ καὶ οὐ πάντα τῆς εἱμαρμένης εἶναι λέγουσιν ἔργον, τινὰ δ' ἐφ' ἑαυτοῖς ὑπάρχειν, συμβαίνειν τε καὶ μὴ γίνεσθαι.* Las cosas que dependen de nosotros están opuestas aquí a las que dependen del *destino*.—Al contrario (*Antiq. Jud.* XVIII, I, 3), el *destino* se extiende a todo sin perjuicio del libre albedrío: *Πράσσεσθαί τε εἱμαρμένῃ τὰ πάντα ἀξιοῦντες, οὐδὲ τοῦ ἀνθρωπείου τὸ βουλόμενον τῆς ἐπ' αὐτοῖς ὁρμῆς ἀφαιροῦνται.* Se hace una mezcla (*κρᾶσις*) de los dos.—En otro lugar (*Bell. Jud.* II, VIII, 14), el destino y el libre albedrío concurren y cooperan: *Εἱμαρμένῃ τε καὶ Θεῷ προσάπτουσι πάντα, καὶ τὸ μὲν πράττειν τὰ δίκαια καὶ μὴ κατὰ τὸ πλεῖστον ἐπὶ τοῖς ἀνθρώποις κεῖσθαι, βοηθεῖν δὲ εἰς ἕκαστον καὶ τὴν εἱμαρμένην.* Pero, siendo aquí el destino algo distinto de Dios, ¿qué cosa puede ser?

11 Rom. XI, 36. Véase, sobre esta materia, el t. I, p. 200-202.

12 Rom. II, 12-16; XIV, 10; II Cor. V, 10, etc.

13 Rom. I, 32.

14 Filip. II, 12-13.

acto de fe del creyente es un acto de obediencia agradable a Dios; la incredulidad es un acto de rebeldía, de desprecio, de obstinación y de endurecimiento voluntario que atrae la cólera divina [15]: y quien dice obediencia o desobediencia dice libertad.—Pero ni el infiel está perdido sin remedio, ni el fiel está a salvo más que en esperanza [16]: éste debe temer siempre y el otro puede esperar siempre. La salvación del creyente no está asegurada más que del lado de Dios y es condicional del lado del hombre: "si él persevera en la fe" [17]; y, de la misma manera, la perdición del incrédulo no es cierta, sino en el caso de que el infeliz se obstine en la incredulidad, pues si se convierte será salvo a su vez [18].

Cosa notable: Pablo reúne en la misma frase estas dos ideas, que a tantos teólogos heterodoxos parecen contradictorias, sin ver en ellas una antinomia: "Trabajad en vuestra salvación con temor y temblor, porque es Dios quien obra en vosotros el querer y el hacer" [19].

Es necesario trabajar por nuestra salvación como si todo dependiese de nosotros; y abandonarnos a Dios como si todo dependiera de El. Nada hay tan legítimo como que debamos proceder en esta obra con temor y con temblor, puesto que va en ello nuestra dicha o nuestra desgracia eterna y porque nadie está garantizado contra las rebeldías de nuestra voluntad. Pablo mismo experimenta este temor, pues sabe que, aun cuando no tiene conciencia de ningún mal, no está seguro de ser justificado [20]; y aflige a su cuerpo y lo trata como a esclavo, no sea que, después de haber predicado a los demás, vaya a ser reprobado él mismo [21]. Pero he aquí una máxima que tiene el aspecto de una contradicción. Debemos trabajar en nuestra salvación, *porque* Dios obra en nosotros el querer y el hacer.

Muchos teólogos protestantes de nuestros días ven en estos dos miembros de frase una oposición irreductible y acusan abiertamente a San Pablo de no haberla notado. Algunos lo excusan diciendo que se está en presencia de un impenetrable misterio. Uno de ellos, más irrespetuoso que los otros, lo manda, sin miramientos, de la escuela de Gamaliel a la de Aristóteles, para que se enseñe a razonar mejor [22]. Es simplista el argumento de estos grandes pensadores: si Dios lo hace todo, en la obra de la salvación, el hombre no tiene nada que hacer; y si el hombre lo hace todo, no queda nada para la acción divina. El error de ellos proviene de que conciben la acción combinada de Dios y del hombre a la manera de un sinergismo. Valdría la objeción, si Dios y el hombre fueran causas parciales y del mismo orden; pero no es así: Dios y el hombre producen el efecto por entero, cada quien en su orden [23];

[15] Rom. II, 8.

[16] Rom. VIII, 24.

[17] Rom. XI, 22; Col. I, 23.

[18] Rom. XI, 23.

[19] Filip. II, 12-13: *μετὰ φόβου καὶ τρόμου τὴν ἑαυτῶν σωτηρίαν κατεργάζεσθε. Θεὸς γάρ ἐστιν ὁ ἐνεργῶν ἐν ὑμῖν καὶ τὸ θέλειν καὶ τὸ ἐνεργεῖν ὑπὲρ τῆς εὐδοκίας.—a*) Con frecuencia son puestas juntas las palabras *φόβος* y *τρόμος* (Gen. IX, 2; Ex. XV, 16; Is. XIX, 16; I Cor. II, 3; II Cor. VII, 15; Ef. VI, 5) y su unión no parece reforzar mucho la idea. Parece que Pablo hace alusión aquí a Salmo II, 11: *Δουλεύσατε τῷ κυρίῳ ἐν φόβῳ καὶ ἀγαλλιᾶσθε αὐτῷ ἐν τρόμῳ.—b*) El verbo compuesto *κατεργάζεσθαι* significa "cumplir, perfeccionar, conducir a buen término": *usque ad metam* (Bengel, *Gnomon*), porque ya comenzó la salvación de los fieles.—*c*) Es muy difícil el enlace entre el v. 12 y el v. 13 (*γάρ*). Hay sobre este punto una monografía de Schäder (*Der Gedankeninhalt von Phil. 2, 12-13*, en *Greifswalder Studien*, 1895). El versículo 13, dice el P. Lemonnyer (*Epîtres de saint Paul*, París, 1905, t. II, p. 21-22), "se presenta como la justificación del consejo formulado en el v. 12. El sentido sigue oscuro. ¿Deben temer y temblar los Filipenses porque Dios quiere salvarlos y obra en ellos con este fin y porque si no corresponden a la acción y al deseo de Dios incurrirán en su cólera? ¿O deben temer y temblar porque en la obra de la salvación dependen de la acción de Dios?... Es imposible responder por falta de seguridad". El sentido sería ciertamente muy oscuro si el énfasis de la composición estuviera sobre "con temor y temblor"; pero lo es mucho menos estando el énfasis sobre *κατεργάζεσθε*, como lo admiten los mejores exégetas. Es menester trabajar ardientemente en la salvación, *porque* Dios trabaja, por su parte, por salvarnos.—*d*) Las últimas palabras *ὑπὲρ τῆς εὐδοκίας* no deben entenderse como si se dijera *κατὰ τὴν εὐδοκίαν*, "según su beneplácito". *Εὐδοκία* es seguramente el "beneplácito" de Dios y no la "buena voluntad" del hombre; pero *ὑπέρ* significa "por, en vista de". El sentido es: Dios obra en vosotros el querer y el hacer *para* cumplir sus *benevolentes designios* respecto a vosotros (véase Rom. VIII, 31). No olvidemos que se trata de cristianos que están ya en posesión de la Gracia Santificante.

[20] I Cor. IV, 4: *οὐδὲν ἐμαυτῷ σύνοιδα, ἀλλ' οὐκ ἐν τούτῳ δεδικαίωμαι.*

[21] I Cor. IX, 27: *ὑπωπιάζω μου τὸ σῶμα καὶ δουλαγωγῶ, μή πως ἄλλοις κηρύξας αὐτὸς ἀδόκιμος γένωμαι.* El verbo *ὑπωπιάζειν* significa "maltratar a golpes", del substantivo *ὑπώπιον* "heridas, huellas lívidas dejadas por los golpes". El adjetivo *ἀδόκιμος* quiere decir propiamente "que no sostiene la prueba o el examen" y, por lo tanto, "rechazado, reprobado".

[22] El autor de esta torpe chanzoneta es Fritzsche. Von Soden y Pfleiderer se contentan con decir que Pablo no se dió cuenta de la antinomia o que hizo como si no la notara. Holtzmann afirma que Pablo defiende el libre albedrío cuando habla como predicador o como moralista y que sostiene el determinismo cuando habla como teólogo (*Neutest. Theol.*, t. II, p. 169-171). En Holtzmann (*Ibid.* p. 171-174) se halla una larga nota muy apretada sobre la actitud de los principales teólogos protestantes de nuestros días con relación a esta enseñanza de San Pablo.

[23] Non sic idem effectus causae naturali et divinae virtuti attribuitur, quasi partim a Deo partim a naturali agenti fiat, sed totus ab utroque secundum alium modum (S. Tomás, *Contra Gentes*, III, LXX).—Deus est qui operatur in nobis velle et operari; certum est nos facere cum facimus, sed ille facit ut faciamus, praebendo vires efficacissimas voluntati (San Agustín, *De gratia et lib. arbit.* 16).

y, sin embargo, el efecto no sería producido sin el concurso simultáneo de Dios y del hombre. Así es que la seguridad del concurso divino y el sentimiento de la propia flaqueza inspiran al hombre la confianza y el temor, y todavía más la confianza que el temor, porque, dada la citación tácita del Salmista, el consejo del temor no es aquí más que accesorio y el énfasis de la composición recae sobre estas palabras: "Trabajad en vuestra salvación". Tal es el pensamiento profundo, pero perfectamente coherente, de San Pablo.

2. Lo que Dios obra en el tiempo lo tiene resuelto desde toda la eternidad. La historia de la Redención no se desarrolla ante El como un panorama que El contemplara tolerándolo, sino como un gran drama cuyos resortes y cuyas peripecias mueve y combina El mismo; y El también es quien prepara el desenlace. San Pablo vuelve frecuentemente sobre este Plan Divino, al que llama "el propósito eterno, anterior a la constitución del mundo"; y lo resume con magnificencia en un pasaje cuya entonación lírica y cuyo vuelo rítmico hace pensar en un cántico o en un himno:

[3]*Bendito (sea) Dios, Padre de nuestro Señor Jesucristo,*
A) que nos ha colmado de bendiciones espirituales, en los cielos, en Cristo;
[4]*así como El nos eligió en El, antes de la fundación del mundo,*
para ser santos y sin tacha ante El, en la caridad;
B) [5]*predestinándonos a ser hijos de adopción por Jesucristo,*
según el beneplácito de su voluntad,
[6]*para hacer brillar la gloria de su gracia, con la que nos ha recompensado en el Amado,*
[7]*por cuya sangre tenemos la redención, la remisión de las faltas,*
según la riqueza de su gracia que con abundancia ha derramado sobre nosotros,
[8]*en toda sabiduría e inteligencia;*
C) [9]*notificándonos el misterio de su voluntad,*
según el benevolente designio que El ha formado en Sí,
[10]*para ser realizado en la plenitud de los tiempos,*
de reunir todas las cosas en Cristo, las de los cielos
y las de la tierra,
a) [11]*en El en quien nosotros, los primeros en esperar en Cristo, fuimos hechos herederos,*
predestinados según el propósito de Aquel que obra todo según el consejo de su voluntad,
[12]*para ser el elogio (vivo) de su gloria;*

b) [13]*en El en quien también vosotros, habiendo oído la palabra de verdad,*
el Evangelio de nuestra salvación y habiéndoos adherido a él,
fuisteis marcados con el sello del Espíritu Santo prometido,
[14]*arras de nuestra herencia,*
por la redención (total) de aquellos que El se ha adquirido, para loor de su gloria [24].

Las nociones teológicas acumuladas en este pasaje exigen un extenso comentario. Que baste, por ahora, con desprender las tres ideas dominantes: De Dios solo es la gloria y la iniciativa de nuestra salvación: predestinación, elección, remisión de los pecados, colación de la Gracia, bendiciones celestiales en el sentido más amplio, todo derivado de El. Todo esto se hace en atención a Cristo, tanto en el orden de ejecución como en el orden de intención: "en el Amado".—Y, en fin, el orden de ejecución se desarrolla

[24] Ef. I, 3-14. Más adelante hacemos una exposición más minuciosa de este texto. Por lo pronto no se trata más que de tener de él una visión de conjunto. Comúnmente se le divide en dos partes, mencionando los beneficios consignados en el v. 3, primero en *el orden de intención* (v. 4-6) y después en *el orden de ejecución* (v. 7-14). Pero basta con una simple lectura para que se dé uno cuenta de que esta división es defectuosa, porque el orden de intención y el orden de ejecución están allí mezclados íntimamente por todas partes. Examinando la larga frase, se ve que está construida sobre tres participios: *ὁ εὐλογήσας* (v. 3), *προορίσας* (v. 5), *γνωρίσας* (v. 9), que dependen directa o indirectamente de la doxología *εὐλογητός* (sobrentendiendo *εἴη* o *ἔστω*). Esto nos proporciona una división excelente: *Bendito* sea Dios: *A*) porque nos ha *bendecido* conforme a su elección eterna, *B*) porque nos ha *predestinado* a la Gracia y porque ha realizado en nosotros el efecto de esta predestinación, *C*) porque nos ha *notificado* el Misterio de su Plan Redentor y porque lo ha ejecutado: *a*) primeramente en los Judíos, *b*) luego en los Gentiles. Las dos subdivisiones que se relacionan con la tercera parte están claramente indicadas por la construcción: *a*) v. 11 (*ἐν ᾧ*), *b*) (v. 13 (*ἐν ᾧ*).

Un problema importante, desde el punto de vista exegético y, sobre todo, desde el punto de vista gramatical, consiste en saber si los tres participios *εὐλογήσας, προορίσας, γνωρίσας* están coordinados o subordinados, o, en otros términos, si los tres dependen directamente de *εὐλογητὸς ὁ Θεός*, o si sólo el primero depende directamente de estas palabras y los otros dos del inciso que las precede. M. Coppieters (*La doxologie de la lettre aux Ephésiens*, en *Revue bibl.*, 1909, p. 74-88) defiende la primera opinión y sostiene también al menos como la cosa más probable que *ἐν ἀγάπῃ* debe referirse a *προορίσας* y *ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ φρονήσει* a *γνωρίσας*. La gran mayoría de los comentaristas antiguos y modernos opinan lo contrario: con razón, según parece. Menos que asunto de demostración decisiva, esto es cosa de tacto exegético. Parece evidente que *προορίσας* depende de *ἐξελέξατο* y que, por lo mismo, debe ser traducido así: "después de habernos predestinado" o "predestinándonos". Todo mundo concordará igualmente en que las palabras *ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ φρονήσει* convienen

a lo largo de los siglos, conforme a la orden de intención concebida por Dios desde la eternidad.

Antes de escrutar el misterio del Plan Divino, conviene definir los conceptos de predestinación, de elección y de presciencia. La palabra *predestinación* no es bíblica, pero la palabra *predestinar* aparece cinco veces en San Pablo en los pasajes siguientes:

Nosotros predicamos la sabiduría de Dios, en el misterio, esta sabiduría oculta que Dios ha predestinado *antes de los siglos para nuestra gloria.*

A aquellos a quienes El conoció de antemano también los ha predestinado *a ser conformes a la imagen de su Hijo, para que El sea el primogénito entre muchos hermanos.*

Y a aquellos a quienes El ha predestinado *también los ha llamado; y a aquéllos a quienes El ha llamado también los ha justificado; y a aquellos a quienes El ha justificado también los ha glorificado.*

El nos eligió en Cristo antes de la fundación del mundo, para ser santos e inmaculados ante El, predestinándonos *a ser hijos de adopción por Jesucristo.*

En El recibimos también nuestra parte (de herencia), habiendo sido predestinados *según el propósito de Aquel que obra todas las cosas según el consejo de su voluntad, a fin de que sirvamos para exaltar su gloria, nosotros que hemos esperado primero en Cristo* [25].

De todos estos pasajes resulta que el acto por el cual Dios predestina es muy comprensivo. Es un acto eterno, puesto que existe antes de los siglos y es simultáneo o lógicamente anterior a la elección, que, a su vez, es anterior

mejor —por no decir de más— a la ciencia del hombre que a la ciencia de Dios y que, consiguientemente, debemos referirlas a *ἐπερίσσευσεν εἰς ἡμᾶς* y no a *γνωρίσας*. De esta suerte, *γνωρίσας* explica el modo, la materia y el origen de esta ciencia que Dios nos da tan liberalmente.

Pero una cosa es la construcción gramatical y otra cosa es el proceso y el progreso del pensamiento: gramaticalmente, los dos participios *προορίσας* y *γνωρίσας* están subordinados a lo que les precede; lógicamente, introducen un nuevo desenvolvimiento y la descripción de un nuevo beneficio. Esto da al estilo mayor desembarazo en los movimientos y más vida, pero hace que la traducción sea mucho más difícil.

Th. Innitzer (*Der Hymnus im Epheserbriefe*, 1, 3-14 en *Zeitschrift für kath. Theol.* 1904, p. 612-621) propone una división por estrofas fundada en la repetición de una especie de estribillo *εἰς ἔπαινον δόξης* v. 6, v. 12 y v. 14. Sea lo que fuere lo que se piense de las estrofas en prosa, muy pocos exégetas adoptarán esta división que sacrifica demasiado la forma a la materia y el pensamiento a la expresión.

[25] I Cor. II, 7; Rom. VIII, 29-30; Ef. V, 5.11. También en Hechos IV, 28 se emplea *predestinar* con el significado de "decretar".

a la fundación del mundo; es un acto absoluto y eficaz en la medida en que es absoluto, porque es el fruto del "consejo" o del "propósito" divino; es un acto soberanamente libre, porque tiene lugar según el propósito de Aquel que obra todas las cosas por el consejo de su Voluntad; así es que no hay aquí causa propiamente dicha del lado del hombre, aunque dicho acto pueda tener por razón de ser una condición que dependa de Dios. Los actos divinos se suceden en el orden siguiente: presciencia, predestinación, vocación, justificación, glorificación, perteneciendo los dos primeros al orden de intención y los tres últimos al orden de ejecución. Por lo tanto, la predestinación está lógicamente precedida por la presciencia: "a aquellos a quienes El ha conocido de antemano, El también los ha predestinado"; porque en la naturaleza de las cosas está que la Voluntad de Dios siga a la Inteligencia y no que la preceda. En fin, Dios predestina al hombre para un beneficio o un beneficio para el hombre, pero este beneficio no es jamás directamente la Gloria eterna.

Mientras que la predestinación no pertenece más que al orden de intención, la elección abarca también el orden de ejecución. La elección agrega a la predestinación o a la vocación eficaz una idea de *favor* con relación a aquellos que se hallan predestinados o llamados eficazmente, y una idea de *predilección* con relación a Dios que predestina o llama. Una especie de pleonasmo viene a acentuar a veces esta doble idea: "El Señor tu Dios te eligió de entre todas las naciones para que seas su pueblo especial". Si todos los hombres estuvieran predestinados, no serían *elegidos* en el sentido propio usado en la Escritura. Consiguientemente, la predestinación no supone necesariamente la elección, pero la elección supone necesariamente la predestinación: "Dios nos ha bendecido con toda especie de bendiciones espirituales, en los cielos, en Cristo, así como nos eligió en Sí antes de la fundación del mundo, para ser santos e inmaculados en su presencia, predestinándonos (*o también* habiéndonos predestinado) a ser hijos adoptivos por Jesucristo, según el beneplácito de su voluntad" [26]. Como la predestinación, la elección

[26] Ef. I, 3: *A) Εὐλογητὸς ὁ Θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ εὐλογήσας ἡμᾶς ἐν πάσῃ εὐλογίᾳ πνευματικῇ ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἐν Χριστῷ,*

4 *B) καθὼς ἐξελέξατο ἡμᾶς ἐν αὐτῷ πρὸ καταβολῆς κόσμου, εἶναι ἡμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμους κατενώπιον αὐτοῦ ἐν ἀγάπῃ,*

5 *C) προορίσας ἡμᾶς εἰς υἱοθεσίαν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς αὐτόν, κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ,*

6 *D) εἰς ἔπαινον δόξης τῆς χάριτος αὐτοῦ ἧς ἐχαρίτωσεν ἡμᾶς ἐν τῷ ἠγαπημένῳ.*

Sin preocuparnos mucho por las dificultades de detalle, debemos preocuparnos primero por seguir el proceso del pensamiento. La idea principal está formulada en el v. 3: "Bendito sea Dios que nos ha colmado de bendiciones". El Apóstol recuerda

es eterna, puesto que existe en el decreto divino antes de la creación del mundo; la elección tiene lugar "en Cristo", en atención a sus méritos y no independientemente de El, como lo quieren Cayetano en cuanto a todos los santos y Catarino en cuanto a una clase de elegidos; tiene por objeto una vida "santa e irreprochable delante de Dios"; así es que no tiene por término directo e inmediato la Gloria eterna. Y, en fin, la elección es la fuente de las bendiciones espirituales, porque el orden de ejecución es conforme (καθώς) al orden de intención. Y, en efecto, en el pasaje que acaba de ser citado, la elección se liga al orden de intención; pero en todos los demás lugares, en San Pablo, la elección concierne al orden de ejecución. Y entonces se confunde la elección con la vocación eficaz y todos los fieles son llamados *elegidos*: "Esforzaos, dice San Pedro, por hacer segura vuestra vo-

---

entonces que esas bendiciones concedidas en el tiempo corresponden al plan eterno de la elección (v. 4: καθὼς ἐξελέξατο). Explica este plan por la idea conexa de la predestinación eterna (v. 5: προορίσας ἡμᾶς). Y termina poniendo de relieve la finalidad del Plan Divino, la cual es la gloria de Dios (v. 6). Nótese que cada uno de esos actos se relaciona con Cristo: las bendiciones *en Cristo* (ἐν Χριστῷ), la elección *en El* (ἐν αὐτῷ), la predestinación a la filiación adoptiva *por Jesucristo* (διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ), la Gracia con que somos galardonados en *el Amado* (ἐν τῷ ἠγαπημένῳ); y la razón de ello es que el pensamiento eje de la Epístola es Cristo considerado como centro de unidad de todos los fieles.

A) Las *bendiciones* que Dios nos prodiga: *a*) son muy variadas en su manifestación (ἐν πάσῃ);—*b*) pero todas son del orden espiritual (πνευματικῇ), porque vienen del Espíritu Santo y porque pertenecen a la esfera del Espíritu;—*c*) nos son dadas en Cristo (ἐν Χριστῷ), en cuanto que estamos unidos a El y no hacemos más que uno con El;—*d*) son celestiales (ἐν τοῖς ἐπουρανίοις) por su origen y por su destino.—Nótese la relación: εὐλογητός... ὁ εὐλογήσας. Las bendiciones del hombre deben subir hacia Dios en la medida en que las bendiciones de Dios descienden hacia el hombre. Pero el hombre no bendice más que con palabras y Dios bendice con actos.

B) La *elección*, de la cual dimanan las bendiciones: *a*) es antes de la fundación del mundo (πρὸ καταβολῆς κόσμου), expresión que designa la eternidad (Juan XVII, 24; I Pedro I, 20);—*b*) tiene lugar en Cristo (ἐν αυτῷ), y, consiguientemente, no es ni lógicamente anterior al decreto de la Encarnación ni independiente de este decreto;—*c*) tiene por objeto *directo* nuestra santificación (εἶναι ἡμᾶς ἁγίους κτλ.) y por la santificación la consecución de la Gloria Celestial.

C) La *predestinación*, por su parte: *a*) no es una destinación *inmediata* a la Gloria eterna sino a la filiación adoptiva (εἰς υἱοθεσίαν) y por el estado de filiación a la herencia celestial;—*b*) la filiación, término directo de la predestinación, es por Jesucristo (διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ), como causa meritoria, y en El (εἰς αὐτόν), porque no nos convertimos en hijos adoptivos sino estando unidos y asociados al Hijo. Nótese la fuerza del verbo formado en tiempo medio (ἐξελέξατο): El nos escogió para Sí mismo (ἐλέξατο, voz media) de entre otros muchos (ἐξ).

D) Uno de los fines (εἰς) de Dios al predestinarnos a la filiación adoptiva en Jesucristo, era la resplandeciente y gloriosa manifestación de su Gracia. Es muy enér-

cación y vuestra *elección*" [27].—"Todo lo sufro por los *elegidos*, a fin de que se salven", dice San Pablo [28].

Si la predestinación es lógicamente posterior a la presciencia e iluminada por ella, se debe decir otro tanto, *a fortiori*, de la elección, que es lógicamente posterior o, a lo menos, simultánea a la predestinación. Primeramente, Dios conoce; luego, predestina y elige según su Sabiduría. Sin embargo, aunque la presciencia es anterior y la predestinación posterior, no hay entre estos dos actos una relación de causalidad. En otros términos, Dios no predestina al hombre a la Fe *porque* Dios prevea que él creerá: ni la fe ni la previsión de la fe pueden ser la causa de la predestinación, puesto que, en todo caso, la previsión de la fe supone la previsión de la Gracia libremente ofrecida. Por otro lado, no se podría decir en todo rigor que nosotros creemos *porque* estemos predestinados a creer, porque la previsión de la fe es lógicamente anterior a la predestinación. La predestinación es tan sólo un aspecto particular de la Providencia Sobrenatural, así como la presciencia de Dios no es más que un aspecto particular de su omniciencia. Y es fácil de comprender que la previsión de un acto libre, es decir, su visión en el porvenir, es tan poco contraria a la libertad como esa misma visión en el presente; que el acto así previsto se realiza infaliblemente sin que se realice por necesidad; que la presciencia no cambia en nada el curso de los acontecimientos y no prueba más que la infinita perfección de una inteligencia determinada por su naturaleza a conocer toda verdad [29].

3. En general, el Plan Redentor tiene por horizonte nuestro globo y no abarca más que al Género Humano. Sin embargo, a veces se alejan las perspectivas y el Plan Divino se extiende a la universalidad de los seres, haciendo que converja en Cristo el conjunto de la Creación:

A fin de que El tenga la primacía en todas las cosas;

---

gica la expresión. Dios quiere que su Gracia sea reconocida, admirada y alabada (εἰς ἔπαινον) por los hombres: y no solamente su Gracia, sino también "la Gloria de su Gracia" (δόξης τῆς χάριτος αὐτοῦ), su Gracia triunfante. Nos es "dada" esta Gracia "en el Amado" (ἐν τῷ ἠγαπημένῳ) y el único problema está en saber si se trata de la Gracia objetiva, la que está en Dios y que es el principio de sus beneficios, o de la Gracia subjetiva, la que está en nosotros y que es la forma de la justificación y de la santificación. Los católicos (Santo Tomás, Estio, Cornelio a Lápide, Bisping, etc.) se deciden en general por la segunda, que tienen por cierta también los Padres (Crisóstomo y los comentaristas griegos: ἐχαρίτωσεν = ἐπεραστοὺς ἐποίησεν) y el Concilio de Trento (*Sess.* VI, cap. 7). Muchos exégetas protestantes son de la misma opinión.

[27] II Pedro I, 10.

[28] II Tim. II, 10.

[29] Sobre la presciencia, la elección, la predestinación, t. I, p. 484-489.

porque le plugo (a Dios) hacer habitar en El toda plenitud,
y reconciliar por El todas las cosas (dirigiéndolas) hacia El,
pacificando por la sangre de su cruz, por El (quiero decir),
ya lo que está sobre la tierra, ya lo que está en los cielos [30].

La idea dominante del pasaje y de la Epístola entera es la primacía de Cristo. Cristo debe ser *el primero en todo,* porque en El habita *toda la plenitud.* Dejemos a la expresión toda su amplitud, puesto que San Pablo no juzga a propósito restringirla: esa plenitud será, según esto, tanto la plenitud del ser

[30] Col. I, 19-20. Véase a Lightfoot, *Colossians.*

19 *ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν* / *πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι*	*A*	19 quia in ipso complacuit, / omnem plenitudinem inhabitare;
20 *καὶ δι' αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι* / *τὰ πάντα εἰς αὐτόν,*	*B*	20 et per eum reconciliare / omnia in ipsum,
εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵματος / *τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ, δι' αὐτοῦ,*	*C*	pacificans per sanguinem / crucis ejus,
εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς / *εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.*	*D*	sive quae in terris / sive quae in caelis sunt.

a) El sujeto de la frase no puede ser otro que Dios, nombrado en el v. 15 y, por lo demás, fácil de sobrentender con un verbo como *εὐδόκησεν*. Hacer de Cristo el sujeto es crear sin motivo una inextricable confusión. La adopción de *πᾶν τὸ πλήρωμα* como sujeto es algo todavía más arbitrario. Porque ¿cómo explicar entonces el participio *εἰρηνοποιήσας* en masculino?

b) La significación de πᾶν τὸ πλήρωμα no es claramente la de *πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος* (Col. II, 9) y no debe restringirse al sentido especial de plenitud de Gracias (véase Juan I, 14): es la plenitud de ser y de dones espirituales a la vez.

c) Todos los pronombres personales se refieren a Cristo: δι' αὐτοῦ indica la acción mediadora de Cristo; *ἐν αὐτῷ,* la causa moral; *εἰς αὐτόν,* la causa final. Si en este último caso se refiriera Pablo a Dios, como lo quieren ciertos exégetas, emplearía el reflexivo *εἰς ἑαυτόν,* que sería aquí mucho más necesario, para evitar el equívoco, que en II Cor. V, 18.19. Además, cuando Pablo quiere expresar la reconciliación con Dios, se sirve siempre del dativo (Rom. V, 10; II Cor. V, 18.19.20) y nunca del acusativo con *εἰς*.

d) El verbo εἰρηνοποιεῖν, extremadamente raro, no se halla más que en Prov. X, 10, donde es intransitivo, y en Estobeo (*Ecl. phys.* I, 52), donde es transitivo. El significado transitivo de *pacificar* es perfectamente admisible, dada la analogía de

como la plenitud de las Gracias. Para que Cristo tenga la primacía en todo, debe ser sin segundo en los dos órdenes: en el de la Gracia y en el de la Naturaleza. Y la primacía de Cristo brilla en el hecho de que, por su mediación, Dios reconcilia y pacifica todas las cosas. No se las reconcilia El en Sí mismo, sino que las reconcilia entre sí *por* Cristo, dirigiéndolas *hacia* Cristo como hacia el fin de ellas y haciendo que converjan *hacia* el mismo Cristo como al centro común de todas. No hay el derecho de negar a la partícula componente del verbo *re*conciliar su valor propio: el de un retorno a un estado anterior de concordia, antes de la aparición del pecado. Todas las cosas hallan de nuevo desde ahora su unidad primitiva, en cuanto que todas quedan bajo la hegemonía de Cristo.

La condición o la resultante de la reconciliación de los seres es su pacificación. Pablo no habla de una pacificación *mutua* de las cosas del Cielo *con* las de la tierra —a esto se opone la expresión que él emplea—, sino de una pacificación *general* de todos los seres entre sí, *ya* en la tierra, *ya* en el Cielo. Todos los seres son pacificados como son reconciliados: *en* Cristo, Quien es el centro de gravedad y el punto de convergencia de ellos.

El campo de visión es igualmente vasto en el pasaje paralelo, pero aquí está señalada con un rasgo aún más preciso la unión de todos los seres bajo el cetro del Verbo Encarnado.

Bendito sea Dios, el Padre de nuestro Señor Jesucristo...
que nos hizo conocer el misterio de su voluntad
(según el benevolente designio que había El formado en Sí mismo,
para realizarlo cuando se cumpliera la plenitud de los tiempos),
de reunir todas las cosas en Cristo, las que están en los cielos y las que están sobre la tierra [31].

los compuestos similares *ὁδοποιεῖν* y *λογοποιεῖν* construidos con un acusativo, el primero por Aristóteles (*Rhetor.* I, I, 2), el segundo por Tucídides (VI, 38). Por lo tanto, es natural considerar el inciso D como dependiente del inciso C y traducir así: *pacificando... lo que está sobre la tierra y lo que está en los cielos,* en lugar de hacer del inciso C un paréntesis entre dos brazos del inciso B. Esta construcción tan sencilla, adoptada por el Crisóstomo, suprime toda dificultad.

e) Quienes entienden *ἀποκαταλλάξαι* de una reconciliación *con* Dios deben entender *τὰ πάντα solamente* de las criaturas racionales. Y entonces *las cosas de la tierra* (*τὰ ἐπὶ τῆς γῆς*) designarían a los hombres y *las cosas del cielo* (*τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*) a los ángeles. Y habría que explicar cómo reconcilia Cristo a los ángeles con Dios.

[31] Ef. I, 9-10. Véase Haupt, *Comentario* de Meyer.

9 *γνωρίσας ἡμῖν τὸ μυστήριον τοῦ θελήματος αὐτοῦ,*	*A*	9 ut notum faceret nobis sacramentum voluntatis suae,

El objeto del Misterio o Secreto divino es expresado en griego mediante una palabra compuesta que ha dado lugar a interpretaciones diversas pero no dispares. Siguiendo la Vulgata y la antigua traducción, los comentaristas latinos adoptan resueltamente el sentido sugerido por el verbo *instaurare* o *restaurare*. El Ambrosiaster dice: "Toda criatura es restaurada, en el cielo y sobre la tierra, por el conocimiento de Cristo y en el estado en que fue creada". Y San Agustín ve cumplida esta doble restauración: *en los cielos*, cuando los elegidos llenan el vacío producido por la caída de los ángeles; *sobre la tierra*, cuando los predestinados, libres de la corrupción del

κατὰ τὴν εὐδοκίαν αὐτοῦ, *ἣν προέθετο ἐν αὐτῷ*	B	secundum beneplacitum ejus, quod proposuit in eo,
10 *εἰς οἰκονομίαν τοῦ πληρώματος* *τῶν καιρῶν,*	C	10 in dispensatione plenitudinis temporum,
ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα *ἐν τῷ Χριστῷ,*	D	instaurare omnia in Christo,
τὰ ἐπὶ τοῖς οὐρανοῖς *καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς.*	E	quae in caelis et quae in terra sunt.

a) Construcción de la frase.—Gramaticalmente, el inciso C podría depender, o de *γνωρίσας*, o de *μυστήριον*, o de *ἀνακεφαλαιώσασθαι*, o de *προέθετο ἐν αὐτῷ*. La última construcción es indudablemente la más natural, la más satisfactoria y también la más comúnmente aceptada. Y el sentido debe ser, por lo mismo, el siguiente: "Dios formó en Sí mismo este designio en atención a la dispensación que trae la plenitud de los tiempos". El inciso D puede depender, a su vez, de *τὸ μυστήριον τοῦ θελήματος αὐτοῦ*, o de *εὐδοκίαν*, o de *προέθετο*, o no ser más que una explicación (*epexegesis*) del inciso C. La primera hipótesis es la mejor: y en este caso *ἀνακεφαλαιώσασθαι* es el contenido del *Misterio* o del secreto divino que nos ha sido revelado y los miembros B y C, que califican a A (no a *γνωρίσας*, sino a *μυστήριον*), forman una especie de paréntesis explicativo. El sentido es el siguiente: "*Dios nos ha revelado el misterio de su voluntad* (conforme al designio benevolente que concibió en Sí mismo para ejecutarlo al llegar la plenitud de los tiempos) *de resumir todo en Cristo*".

b) Sentido de ἀνακεφαλαιώσασθαι.—Esta palabra viene de *κεφάλαιον* (adjetivo neutro, tomado como substantivo, de *κεφαλαῖος* "relativo a la cabeza"), el cual significa "lo que hay de principal, de capital", por ejemplo, *el principal personaje* de un grupo o el *punto capital* de un negocio; por extensión, el *capital*, por oposición a "el interés", o lo *sumario*, por oposición a lo que es el proceso *circunstanciado*. El verbo simple *κεφαλαιοῦν* quería decir "resumir, tratar *per summa capita*", a veces "describir a grandes rasgos", más a menudo "hacer la suma (de las partes)"

pecado, son revestidos de la Gloria eterna [32]: exégesis de una irreprochable Teología, pero de una filología dudosa; porque no parece que San Pablo haya tenido en cuenta únicamente a los seres racionales; y un retorno al estado primitivo mediante la reparación del pecado no traduce todo el pensamiento del Apóstol.

Tertuliano, expresamente aprobado por San Jerónimo, traducía *recapitulare* [33]. Este es ciertamente el sentido de la palabra griega y San Ireneo la explica diciendo que en Cristo están resumidas o contenidas en cifra todas las cosas [34]. Esto puede entenderse de tres maneras: en sentido *ontológico*, Jesucristo, Dios y hombre, resume en cierta forma la Creación entera: el mundo de los espíritus y el mundo de los cuerpos; en sentido *soteriológico*, Cristo resume toda la economía de la Redención, en cuanto que todas las profecías tienen su cumplimiento en El y también porque toda la obra de Dios tiende hacia Cristo como a su fin; desde el punto de vista *representativo*, Cristo puede resumir a todos los seres dotados de razón, así como Adán resumía en sí a toda la Humanidad de la que él era el padre.

Si estas consideraciones hallan gracia ante los ojos del gramático, no satisfacen enteramente al exégeta. Es cierto que Cristo realiza en su Persona las profecías y las figuras de la Antigua Alianza y que su doble naturaleza contiene excelentemente las perfecciones de todos los seres; pero no por eso está menos limitada de modo harto arbitrario la afirmación general de nuestro texto y esto cuadra mal con el reconocido objeto de la Epístola a los Efesios, que es presentar a Cristo como un principio de unión universal. Por lo cual

y, en pasivo, "montar (a tanto)"; el compuesto *ἀνακεφαλαιοῦν* era de uso frecuente para indicar el procedimiento de retórica (*ἀνακεφαλαίωσις, recapitulatio*) que consiste en resumir un discurso en una recapitulación final. De aquí el significado de "repetir" (*Protevang. Jacobi*, XIII, 1). Pero estas diversas acepciones cuadran muy mal con nuestro texto y la explicación del Crisóstomo es evidentemente preferible pudiéndose justificarla. Y nosotros la creemos irreprochable desde el punto de vista filológico. Es cierto que *κεφάλαιον*, que a veces significa la *cabeza* de los peces, de las legumbres, etc., nunca se dice de la cabeza del cuerpo humano, pero significa corrientemente el *remate*, la *cima*; y en este sentido se emplea, tanto para las personas como para las cosas. De esta manera, los principales filósofos son *τὰ κεφάλαια τῶν μαθημάτων* (Luciano, *Piscat.* 14) y el generalísimo es *τὸ κεφάλαιον τοῦ πολέμου* (Apiano, *Civ.* V, 10). ¿Por qué *ἀνακεφαλαιοῦν τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ* no ha de significar "dar un coronamiento, un jefe (no *κεφαλή* sino *κεφάλαιον*) a todas las cosas en la Persona de Cristo", o, en otros términos, "colocar a Cristo en la cúspide de todas las cosas", como principio de unidad? La voz media se explica fácilmente por la intención divina y por el interés que Dios toma en exaltar a su Hijo por encima de todo.

[32] Agustín, *Enchirid.* VI; Ambrosiaster, *Comentario*.

[33] *Contra Marcion.* V, 17; pero en *De monogamia*, reciprocare.

[34] *Haeres.* III, XVI, 6; XVIII, 1; XXI, 9-10; IV, XL, 3; V, XX, 2; etc.

los mejores intérpretes siguen más de cerca el pensamiento de Pablo, diciendo, por ejemplo, con San Juan Crisóstomo: "Dios dió a Cristo por jefe a todos los seres, a los ángeles y a los hombres. De esta manera se forma la unión, la ligazón perfecta, cuando son puestas todas las cosas bajo un solo jefe y reciben de arriba un lazo indisoluble..." Ya sabemos por San Pablo que el pecado del primer hombre había producido en la naturaleza entera un desorden, una escisión, un conflicto de tendencias hostiles. Jesucristo restablece allí la concordia —o al menos introduce allí la armonía— porque El es el jefe natural de los seres racionales y el centro dominador de la creación material.

Ya se ven ahora las estrechas relaciones de nuestros dos textos. Una primer lectura de ellos revelaba más bien sus divergencias. Por los dos lados, el Plan Redentor, que es más grande que nuestra esfera, abarca tierra y Cielo; de los dos lados, Cristo es mediador de paz e instrumento de unión y como hombre aparece en la plenitud de los tiempos; de los dos lados está indicado —o insinuado— el retorno a un estado primitivo de armonía y de concordia; de los dos lados, en fin, el papel cósmico de Cristo sirve de preludio a la reconciliación de los paganos con Dios y a la reunión de los Judíos y de los Gentiles en un mismo Cuerpo Místico.

Aun en cuanto hombre, Jesucristo tiene, por lo tanto, una especie de papel cósmico: El es el Jefe de los ángeles y domina a la Creación entera. Si se piensa en el desorden producido por el pecado en toda la obra de Dios y en la armonía causada en esa misma obra por la presencia de Cristo, este papel cósmico toca en cierta forma a la soteriología [35]. Tenemos así una especie de repercusión mundial de la Encarnación y un ensanchamiento súbito del horizonte contemplado por el Apóstol, cuya mirada no va de ordinario más allá de la salvación de los hombres.

III. Las preparaciones providenciales.

1. *La primera etapa de la Humanidad.*—2. *La era de la promesa.*—3. *El régimen de la Ley.*—4. *Los elementos del mundo.*—5. *La plenitud de los tiempos.*

1. Una vez decretado el Plan de salvación, ¿era necesario diferir su ejecución? ¿A qué venía el hacer que el hombre experimentara su impotencia,

[35] Todas las criaturas participan *en cierta medida* de los beneficios de la Redención. La glorificación del hombre redunda moralmente sobre el conjunto del universo. Véase, en cuanto a la idea, Rom. VIII, 20-21.

si no puede levantarse él solo? ¿Qué gloria puede dar a Dios un retardo que es fatal para tantas víctimas? Se responde que teniendo un efecto retroactivo la misión de Cristo, el valor de su Muerte redentora alcanzó muy bien a las generaciones anteriores. Como hubo justos antes de Jesucristo y como no pudieron serlo sino únicamente por el Mediador universal de la Gracia, los santos de la Antigua Alianza son frutos anticipados del Calvario. Pero si el Apóstol nos autoriza a sacar estas conclusiones, no las saca él mismo. Pablo se contenta con recurrir al "propósito" de Dios que se desarrolla en el "curso de los siglos" [36]; y a lo más invoca la necesidad providencial de dejar que los tiempos llegaran a su plenitud y que el Género Humano alcanzara su mayoría de edad [37]. Ley de la Naturaleza es el caminar por grados hacia la perfección; y el hombre no llega a la edad madura sino pasando por la infancia y por la juventud. Dios no desdeñó el plegarse a estas armonías, porque éstas hacen brillar aún más la Misericordia y la Sabiduría Divinas. Por lo mismo, Dios conducirá al hombre a su destino final por cuatro etapas sucesivas: la Ley de la Naturaleza, el tiempo de las Promesas, el período de la Alianza, la era de la Gracia. La Providencia lleva así a la Humanidad de progreso en progreso. Esta idea muy bíblica, en que se inspiraron dos de los más bellos libros salidos de las manos de los hombres, es lo que se ha convenido en llamar, en San Pablo, Filosofía de la Historia y que para mayor propiedad podría llamarse Teología Paulina de la Providencia.

La creación de la primer pareja humana abre la historia religiosa de la Humanidad. San Pablo no nos dice cuál hubiese sido la condición del hombre sobre la tierra si éste no hubiese pecado. Al igual que sus compañeros, Pablo no gusta de explorar las regiones nebulosas de las posibilidades o de las hipótesis y rara vez lanza sus miradas más allá del horizonte real. Le basta con remitirnos al relato del Génesis, ligando a la desobediencia de Adán la pérdida de la amistad divina, la muerte y la inclinación al mal. Y no hace ninguna alusión a una revelación primitiva; porque la *revelación* en cuya virtud veían los paganos los atributos de Dios en el espejo del mundo sensible es una revelación natural, inherente a la inteligencia [38], y el conocimiento que ellos tuvieron de la ley eterna era tan sólo el veredicto de sus conciencias y de la razón [39]. La solicitud de que los paganos fueron objeto constantemente, aun en medio de sus mayores extravíos, esta solicitud que

[36] Ef. III, 11: *κατὰ πρόθεσιν τῶν αἰώνων.*

[37] Compárense las expresiones *τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου* (Gal. IV, 4), *τὸ πλήρωμα τῶν καιρῶν* (Ef. I, 10) y reléase el famoso pasaje sobre el papel del pedagogo, de los tutores y de los intendentes (Gal. III, 23-IV, 7).

[38] Rom. I, 20. Véase el t. I, p. 218-226.

[39] Rom. II, 14-15.

tenía la finalidad próxima de incitarlos a buscar a Dios y el motivo final de conducirlos a El [40], no podría llamarse Providencia sobrenatural si no se hubiese probado previamente que no hay otra en el orden presente. Y en virtud de la misma Providencia los encierra Dios, como a los Judíos, bajo la dominación del pecado: lo que se propone es hacerles a todos Misericordia [41].

Si Pablo dijo en otras partes que Dios "dejó, en los pasados siglos, que todos los Gentiles anduvieran por sus caminos" [42] tortuosos; que Dios los entregó a los instintos perversos y al sentido réprobo de ellos [43], esto no puede entenderse de un abandono total y absoluto, puesto que en los mismos pasajes se afirma que Dios no ha cesado de darse testimonio por sus beneficios [44], que sigue siendo el Dios de los Gentiles tanto como de los Judíos [45], que medita aprovechar las miserias de ellos y hasta sus maldades, para apartarlos del abismo [46]. La alegoría de la oliva castiza y del acebuche [47] muestra claramente que los Judíos habían recibido cuidados especiales del Agricultor Celestial, pero no permite concluir que la oliva silvestre hubiese estado privada de todo cuidado. Al contrario, la educación natural de la gentilidad es comparada a veces con la educación sobrenatural con que fue favorecida la raza elegida. Por diferentes que fuesen las instituciones morales y religiosas que preludiaban el Evangelio por los dos lados, son colocadas bajo el mismo concepto de doctrinas elementales y asimiladas a un alfabeto que el mundo, aún niño, se ensayaba en descifrar [48].

La preparación de los Gentiles a la Fe puede parecer sobre todo negativa; pero no por eso fue menos eficaz, lo cual está probado por la difusión del Cristianismo en los medios paganos. El desprecio inspirado por la absurda e inmunda batahola del panteón greco-romano, el disgusto producido a la larga por una corrupción desenfrenada, la saciedad del vicio que poco a poco se apoderaba de las almas honestas, el desarrollo intelectual alcanzado por la bancarrota de las filosofías, la aspiración a un ideal religioso más levantado, el despertar de la conciencia, la vaga sospecha del Dios desconocido fueron otros tantos predicadores mudos que abrieron el camino a los heraldos del Evangelio.

[40] Hechos XVII, 26-27.
[41] Rom. XI, 32; Gal. III, 22.
[42] Hechos XIV, 16.
[43] Rom. I, 28.
[44] Hechos XIV, 17.
[45] Rom. III, 29.
[46] Rom. V, 20-21.
[47] Rom. XI, 24.
[48] Gal. IV, 9; Col. II, 8.

2. Entre el estado de naturaleza y el régimen de la Ley se intercala la era de la Promesa. Se podrían buscar sus principios en el primer anuncio de un Redentor, hecho al día siguiente de la caída, o en la esperanza dada a Noé después del diluvio; pero ya se sabe que el Apóstol la fecha en Abraham, quien la personifica. La Promesa es definida casi siempre en función de la Ley.

¿Por qué, pues, la Ley? Fue agregada en vista de las transgresiones,
hasta que viniese la raza a quien había sido hecha la promesa;
(ésta fue) promulgada por los ángeles por medio de un mediador.
Pues bien, el mediador no lo es de uno solo, mas Dios es solo [49].

Para que esta última frase haya sugerido a los exégetas centenares de explicaciones, se necesita que sea realmente oscura. Sin embargo, como la mayor parte de los comentaristas suponen, contra toda evidencia, que el mediador es aquí Jesucristo y como casi todos los demás consideran con mayor atención las palabras que el contexto, viene siendo notablemente corto el número de las interpretaciones verdaderamente admisibles. El mediador de la Ley no es Jesucristo, sino Moisés; y el objeto de San Pablo no es mostrar las ventajas de la Ley, sino su imperfección y su inestabilidad. La infe-

[49] Gal. III, 19-20: *Τί οὖν ὁ νόμος; τῶν παραβάσεων χάριν προσετέθη, ἄχρις ἂν ἔλθῃ τὸ σπέρμα ᾧ ἐπήγγελται, διαταγεὶς δι' ἀγγέλων ἐν χειρὶ μεσίτου. Ὁ δὲ μεσίτης ἑνὸς οὐκ ἔστιν, ὁ δὲ Θεὸς εἷς ἐστιν.*—Más adelante hablaremos del objeto y del término de la Ley. Aquí no vamos a ocuparnos más que de su promulgación y del oficio del mediador.—*Διατάσσειν νόμον* no es propiamente componer una ley, redactarla, sino intimarla, promulgarla. Dos clases de agentes habían concurrido en la solemne promulgación de la Ley: los ángeles y Moisés. En cuanto a los ángeles, véase Deut. XXXIII, 2 (en la traducción de los Setenta: *ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ ἄγγελοι μετ' αὐτοῦ*); Hechos VII, 38 y VII, 53 (*ἐλάβετε τὸν νόμον εἰς διαταγὰς ἀγγέλων*); Hebr. II, 2 (*ὁ δι' ἀγγέλων λαληθεὶς λόγος* es evidentemente la Ley); Josefo, *Antiq.* XV, V, 3; Eisenmenger, *Entdecktes Judenthum*, t. I, p. 309-310 (cuentos ridículos de los rabinos).—El nombre de *mediador* era el título reconocido de Moisés, Deut. V, 5 (*κἀγὼ εἱστήκειν ἀνὰ μέσον κυρίου καὶ ἀνὰ μέσον ὑμῶν*); Lev. XXVI, 46; Ex. XXXI, 18; Filón, *Vita Mos.* III, 19 (Mangey, I, 160); Josefo, *Antiq.*, XV, V, 3; *Assumptio Mosis* (en Fabricio, *Cod. Pseudep.* V. T., t. I, p. 845: *ἐθεάσατό με ὁ Θεὸς πρὸ καταβολῆς κόσμου εἶναί με τῆς διαθήκης αὐτοῦ μεσίτην*); *Aboth* de R. Nathan, I, 1 (Legem, quam Deus Israelitis dedit, nonnisi per manus Mosis dedit) y los textos citados por Schoettgen (*Horae*, 738). El nombre de *mediador de la nueva alianza* dado a Jesucristo por Hebr. VIII, 6; IX, 15; XII, 24 (véase Hechos VII, 38) supone que Moisés es mediador de la antigua. El mediador de que habla San Pablo a propósito de la Ley es ciertamente Moisés. Si la palabra *μεσίτης* no tiene el artículo definido, es porque Pablo no insiste en la *persona* del mediador sino en su *calidad* de mediador. Se debe traducir así: "por medio de *un* mediador", el cual es de hecho

rioridad de la Ley, puesta en parangón con la Promesa, resulta del contraste mismo: la Promesa es un Testamento, la Ley es un contrato; la Promesa es absoluta, la Ley es condicional; la Promesa viene de Dios sin intermediario, la Ley es promulgada por el mediador; la Promesa es confirmada por Dios con juramento, la Ley es preparada y transmitida por los ángeles. Consiguientemente, la Promesa es inmutable, la Ley es susceptible de anulación; la Promesa, hecha sin limitación de tiempo, es eterna; y la Ley, dada con la reserva de la Promesa, es temporal; la Promesa empeña de manera absoluta la Fidelidad de Dios; y la Ley no empeña la Fidelidad de Dios más que a prorrata de la fidelidad del pueblo. Todo esto se resume en esta fórmula: "El mediador", por su naturaleza, "no es mediador de uno solo", es decir, de un solo contratante. Dondequiera que intervenga, hay un contrato bilateral que, subordinado a dos voluntades diferentes, puede rescindirse; "pero", en la Promesa hecha por Dios sin restricción y sin condiciones, "Dios es solo" como causa de ella; nadie puede invalidar la decisión irrevocable de Dios y Dios se debe a Sí mismo el no retirarla con detrimento de los interesados. De lo cual se sigue que, siendo la Ley posterior a las Promesas, no puede abolirlas ni modificarlas, mientras que la Promesa de Dios tiene en sí misma su propia garantía.

Moisés, pero que podría ser otro personaje completamente distinto, sin que se modificara el razonamiento del Apóstol, porque toda su argumentación versa sobre el sentido de la palabra *mediador.* El *δέ* (*ὁ δὲ μεσίτης*, v. 20) no es una simple partícula de transición; tampoco es adversativo, ni limitativo, sino argumentativo y debe traducirse por *ahora bien,* atqui. El artículo definido, en *ὁ μεσίτης*, indica la especie, la noción genérica, el contenido de la idea de mediador (véanse Juan X, 11; II Cor. XII, 12): no es *el* mediador Moisés, sino *el* mediador en general, todo mediador, cualquiera que sea.

Sentado esto, el sentido del misterioso versículo 20 no puede ser más que el siguiente: "Ahora bien, el mediador no es (mediador) de uno *solo* (contratante); mas Dios es *solo*". En la Promesa, Dios es *solo* y la Promesa no depende más que de El; en la Ley, Dios no es *solo,* puesto que hay mediador. Desde este punto de vista, la Promesa tiene, por lo mismo, condiciones de estabilidad que faltan a la Ley. Este sentido tan sencillo es el adoptado por la mayoría de los comentaristas modernos, católicos (Bisping, Cornely, etc.) y protestantes (Lightfoot, Perrowne, Sieffert, Reuss, etc.). He aquí el comentario de Reuss: "Quien dice *mediador,* dice dos partes contratantes y, consiguientemente, dos voluntades que, aunque se unan momentáneamente, pueden contradecirse a veces. Por lo tanto, una ley promulgada por mediación es siempre algo incierto, algo imperfecto, mientras que la Promesa, emanada de Dios *solo,* teniendo a Dios por fuente única y por garantía, es incomparablemente más segura y naturalmente más elevada. Así es que en ningún caso podría ser superior la Ley a las Promesas". Los otros exégetas arriba mencionados dicen con mayor o menor claridad la misma cosa. Algunos (Cornely, Sieffert, etc.) se esfuerzan por reconstruir la argumentación del Apóstol considerando la primera proposición como una mayor

San Lucas, San Pablo y el autor de la Epístola a los Hebreos son los únicos en hablar de la Promesa en sentido técnico: por Promesa entienden el conjunto de las perspectivas gratuitas abiertas para el porvenir al Padre de los Creyentes, para él y para su raza: posesión de una morada estable, descendencia más numerosa que las estrellas del cielo y que las arenas del desierto y, en fin y sobre todo, una bendición que deberá abarcar a todas las naciones de la tierra [50]. En el sentido más lato, la Promesa comprende todos los beneficios mesiánicos hasta su completa realización en el Cielo. Como el objeto de ella es uno y múltiple a la vez, los autores sagrados hablan, ya de muchas promesas, ya de una sola [51]; pero lo cierto es que todas las promesas tienen su cumplimiento en Jesucristo: "En virtud de la promesa suscitó Dios a Israel un Salvador, Jesús... Porque todo lo que hay de promesas divinas se ha hecho *sí* en El; por lo cual también nosotros (pronunciamos) por El, a la gloria de Dios, el *amen*" [52] de loores y de acción de gracias.

¿Quiénes son los verdaderos herederos de la Promesa? A primera vista parece fácil la respuesta. ¿No es la posesión de las promesas uno de los

---

y la segunda como una menor, con la conclusión sobrentendida. Cornely la expone así: "Legislatio per mediatorem Moysen data contractum constituit bilateralem, qui benedictiones conditioni legis impletae alligat; atqui promissiones Abrahae seminique ejus dictae utpote contractus unilateralis, benedictiones nulli conditioni alligant; ergo Lex in promissionum locum succedere easque abrogare non potuit". Sea lo que fuere lo que se piense de la bondad de este silogismo, vale más no ver en nuestro texto un silogismo incompleto sino una antítesis: la Ley, dada por un mediador, es una *alianza* (*διαθήκη* en el sentido de *b^{e}rith*; la promesa, hecha, sin mediador, es un *testamento* (*διαθήκη* en el sentido ordinario). En cuanto a las consecuencias que se deben obtener de esta oposición, es esencial observar que San Pablo no se propone exaltar aquí la Ley por encima de la Promesa, sino, al contrario, hacer resaltar las ventajas de la Promesa con relación a la Ley.

[50] Las tres principales Promesas hechas a Abraham son: la de la Tierra prometida (Gen. XII, 7; XIII, 15; XV, 18; XXVI, 4), la de una innumerable posteridad (Gen. XII, 2; XIII, 16; XV, 5; XXII, 17), la de las bendiciones (Gen. XII, 3; XVIII, 18; XXII, 18; XXVI, 4).—En el Nuevo Testamento se refiere a Abraham la *promesa* con frecuencia (Rom. IV, 13-16; Gal. III, 8-9.16-18; Hebr. VI, 15; XI, 9; Luc. I, 54-55.73). La idea más semejante en el Antiguo Testamento es la del Salmo CIV (CV), 8-9: "El se ha acordado siempre de su *alianza*... que concluyó con Abraham, de su juramento a Isaac". La Promesa es considerada aquí todavía bajo la forma de alianza *b^{e}rîth*. Es cierto que entre la Promesa y la Alianza hay múltiples relaciones, que caben dentro de la palabra griega *διαθήκη*. Véanse Gal. III, 15-17; Hebr. IX, 16-17.

[51] La Promesa (Rom. IV, 13.20; IX, 8.9; Gal. III, 17.29; IV, 23-28, etc.); las Promesas (Rom. IX, 4; XV, 8; II Cor. I, 20; Gal. III, 16.21, etc.).

[52] II Cor. I, 20.

privilegios de Israel? [53]. ¿No eran extraños a la Promesa los Gentiles y no estaban, por lo mismo, sin esperanza? [54] ¿No es Cristo "ministro de la circuncisión para (probar) la veracidad de Dios, confirmando las promesas hechas a los padres"? [55]. Pero, por otro lado, los Gentiles hechos cristianos son copartícipes de la Promesa, de pleno derecho [56], y el Apóstol afirma repetidas veces que originalmente les estaba destinada la Promesa [57]. Para resolver la antinomia se necesita descubrir el principio conforme al cual se distribuyen y se comunican las bendiciones legadas a Abraham. Esto es el triunfo del dialéctico ducho en las sutilezas de la escuela. Pablo descubre en la historia de la Promesa tres particularidades notables. La Promesa no se extiende a todos los hijos de Abraham: pasa primeramente a Isaac, excluyendo a Ismael, después a Jacob, con exclusión de Esaú [58]. El principio de esta diferencia es el de la elección, el de la libre selección de Dios: no será la posteridad carnal la que herede las bendiciones, sino la posteridad espiritual. En segundo lugar, la Promesa hecha a Abraham es universal, puesto que todas las naciones deben ser benditas en él [59]. El principio de esta extensión es la Fe: aquellos que participen de la Fe del Padre de los Creyentes serán los verdaderos hijos de Abraham. Y, en fin, la Promesa es colectiva, porque no concierne a cada uno de los descendientes del Patriarca, sino a su raza, a su simiente [60]. El principio de esta relación colectiva es la unión en Cristo, fuente única de las bendiciones: por lo tanto, los verdaderos herederos de Abraham no son los Judíos sino los cristianos, en cuanto forman con Cristo una misma Persona Mística, la descendencia espiritual de Abraham. De esta manera, la Promesa posee tres características que la asimilan al Evangelio: como el Evangelio, la Promesa es universal; como el Evangelio, la Promesa descansa sobre la Fe; como el Evangelio, la Promesa depende de la Gracia. La Promesa es el Evangelio en perspectiva y el Evangelio es la Promesa realizada.

3. Si tales son las prerrogativas de la Promesa, ¿no marca un retroceso el régimen de la Ley en lugar de ser un paso hacia adelante en la marcha de la Humanidad? Se presentó esta objeción a la mente del Apóstol,

---

53 Rom. IX, 4.
54 Ef. II, 12.
55 Rom. XV. 8.
56 Ef. III, 6.
57 II Cor. VII, 1; Gal. IV, 28 etc.
58 Rom. IX, 8.
59 Gal. III, 8.
60 Gal. III, 16.

quien respondió: "Luego (nosotros los Judíos) ¿prevalecemos (sobre los Gentiles)? No enteramente" [61]. Hay dos puntos en que subsiste la igualdad y en que no pueden engreírse los Judíos por algún privilegio: la dominación del pecado y el modo de justificación por la Fe [62]; pero esto no excluye toda diferencia. "¿Cuál es, según esto, la ventaja del Judío, o cuál es el provecho de la circuncisión? Es múltiple de todas maneras. Primeramente, los Judíos recibieron en depósito los oráculos de Dios" [63]. ¿No es nada ser los depositarios de la Revelación? La Revelación Divina es una luz para la inteligencia y una guía para la voluntad. El abuso que se puede hacer de un beneficio no disminuye el valor de éste. Pero no está sola la Revelación: es para los Judíos el principio o el acompañamiento de otros títulos honoríficos.

Ellos son hijos de Israel; poseen la filiación adoptiva y la gloria y las alianzas, y la legislación (mosaica) y el culto (legítimo) y las promesas; son del linaje de los patriarcas y de ellos nació, según la carne, Cristo, Dios soberano bendito en todos los siglos [64].

---

61 Rom. III, 9: *οὐ πάντως* quiere decir *non omnino* y no *nequaquam*: no es una negación total, sino una restricción.
62 Gal. II, 16; Rom. III, 21-24.30; Rom. III, 9.23.
63 Rom. III, 1-2. Véase t. I, p. 228-229.
64 Rom. IX, 4:

οἵτινές εἰσιν Ἰσραηλῖται	(A) Qui sunt Israelitae,
ὧν ἡ υἱοθεσία	(B) quorum adoptio est filiorum,
καὶ ἡ δόξα	(C) et gloria,
καὶ αἱ διαθῆκαι	(D) et testamentum,
καὶ ἡ νομοθεσία	(E) et legislatio,
καὶ ἡ λατρεία	(F) et obsequium,
καὶ αἱ ἐπαγγελίαι,	(G) et promissa:
ὧν οἱ πατέρες	(H) quorum patres,
καὶ ἐξ ὧν ὁ Χριστός.	(I) et ex quibus est Christus.

A) *Israelitas.* San Pablo está orgulloso de ese nombre (II Cor. XI, 22; véanse Gal. II, 15; Filip. III, 3-5), cuyo origen es glorioso (Gen. XXXII, 28; El Eclesiástico XVII, 15: *μερὶς κυρίου Ἰσραήλ ἐστιν.* Véanse *Psalm. Sal.* X, 7; XIV, 3; XVII, 50-51; *Job.* XXXIII, 18, etc.). Este nombre pasará a los cristianos (Gal. VI, 16).

B) Ex. IV, 22: *filius meus primogenitus Israel.* Véanse Deut. XIV, 1; XXXII, 6; Jer. XXXI, 9; Os. XI, 1.

C) El resplandor sobrenatural que circundaba al Arca de la Alianza en el desierto (Ex. XVI, 10; XXIV, 16; XL, 34) y en el Templo (I Reyes VIII, 14; X, 18; Ezeq. I, 28; Hebr. IX, 5) y que era el signo sensible de la presencia de Dios en

Estas nueve prerrogativas resumen la preeminencia de los Judíos: como *Israelitas*, llevan el nombre de uno de los más grandes servidores de Jehová; y este nombre escogido por Dios mismo no es una simple denominación nacional: es un título glorioso de que estuvieron siempre orgullosos los Judíos, título que San Pablo reivindica con satisfacción y que el mismo Apóstol no teme aplicar a los cristianos.—Como pueblo especialmente elegido por Dios, los Judíos son *hijos de adopción*. Dios pudo decir de ellos por la voz de los profetas: "Israel es mi hijo primogénito"; y, aunque sea colectiva esta adopción, no deja de ser una preciosa fuente de beneficios divinos.—Jehová habita en medio de su pueblo y manifiesta sensiblemente su presencia por la *gloria*, por aquel brillo sobrenatural que envolvía a veces el propiciatorio del arca y que recordaba la nube luminosa que guió a los Israelitas en el desierto.—Herederos de los Patriarcas y, como éstos, objeto de una predilección divina, los Hebreos heredan también las *alianzas* concluidas entre Dios y los santos personajes del pasado, Noé, Abraham y Moisés; y estas alianzas, que empeñan la Fidelidad de Dios, son para los Judíos una prenda de protección y de socorro.—Entre todas las naciones de la tierra, los Judíos son los únicos que poseen una *Ley* bajada del Cielo y transmitida por el ministerio de los ángeles. Si la Thora fue para los Hebreos una carga, fue también un supremo honor: "Dios no hizo lo mismo con los otros pueblos y no les manifestó sus propios juicios".—Con la Ley, fue revelado el *culto* legítimo, el único agradable a Dios, puesto que es el único inspirado y sancionado por El, el único que junta a su valor intrínseco una significación figurativa que lo exalta y lo ennoblece.—Los Hebreos son todavía en un sentido especial los poseedores de las *promesas* hechas por

medio de su pueblo se llama en hebreo k^e*bôd Yahwe* y se traduce δόξα (*gloria*). Es la *shekînāh* de los rabinos. Véase a Weber, *Jüdische Theol.*[2], p. 185-190.

D) En lugar del singular *testamentum* convendría el plural, porque las alianzas fueron múltiples (διαθῆκαι): con Noé (Gen. VI, 18; IX, 9), con Abraham (Gen. XV, 18; XVII, 2.7.9), con Moisés (Ex. II, 24).

E) *Legislatio* (νομοθεσία) indica el conjunto de la Ley Mosaica; forma parte de la Revelación (Rom. II, 2: *eloquia Dei*), de la que tienen derecho a estar orgullosos los Judíos.

F) La palabra *obsequium* traduce a λατρεία que significa el *culto divino* instituido por Moisés por orden de Dios. Simeón el Justo (*Pirqê Aboth*, I, 2) decía que los tres sostenes del mundo son la Ley, el *culto divino* y la beneficencia.

G) En cuanto a las Promesas, véase arriba, pág. 115-118.

H) Los grandes antepasados, Abraham, Isaac y Jacob (Hechos III, 13; VII, 32), eran para los Judíos un motivo de orgullo, legítimo en el fondo, pero excesivo en sus manifestaciones. El *Apocalipsis de Baruc* (XXI, 24) afirma que el mundo fue creado para ellos. Ya Ezequiel había rebatido semejantes pretensiones (XIV, 14), que fueron combatidas incesantemente por Jesucristo (Mat. III, 8-9; Juan VIII, 33).

Dios a la Humanidad: como esas promesas conciernen al Mesías y como el Mesías debe nacer de ellos, las poseen en cierta forma en calidad de patrimonio.—Es también para ellos un título de gloria el descender de aquellos *patriarcas* a quienes honró tanto Dios con su amistad. La gloria del padre redunda en los hijos, pues la familia participa del lustre de cada uno de sus miembros. San Pablo combate el sentimiento exagerado de los Judíos sobre esta materia, pero sin negar el principio: "Si la raíz es santa, las ramas lo serán igualmente".—En fin, el colmo del honor es ser, según la carne, los parientes de Cristo, del Mesías, del Hombre-Dios.

Lo que sobre todo distingue a los Hebreos de los otros pueblos es la guarda del depósito de la Revelación y el haber recibido la Ley por guía. Cuando San Pablo habla de la Ley, se refiere siempre a la Ley Mosaica: no conoce otra, aunque a veces da, por analogía, el nombre de Ley a otras fuerzas morales. Pues bien —y en este punto nunca cambió de modo de pensar el Apóstol— la Ley es buena, la Ley es justa, la Ley es noble, la Ley es santa, la Ley es espiritual, la Ley es de Dios. La Ley no es absolutamente perfecta en el sentido de que no pueda uno imaginarse algo mejor, pero es excelente, puesto que se resume en lo que hay de más excelente: el Amor; y no se podría imputar a la Ley los abusos de que ella fue la ocasión. Su imperfección no aparece sino comparándola con algo más perfecto o reflexionando en los inconvenientes que de ella se desprenden [65]. Se puede hacer esta consideración desde un cuádruple punto de vista: histórico, psicológico, metafísico y teológico.

Históricamente, la Promesa hecha a los Patriarcas es absoluta y anterior a la Ley: por lo mismo, la Ley no puede ni anularla ni restringirla; y la Justificación, que depende de la Promesa, no puede depender de la Ley. Esta no curó a los Judíos de sus pasiones: no opuso al desbordamiento del mal sino un dique impotente.—No se podía esperar más de ella. Porque, en el fondo, ¿qué cosa es una ley? Es una luz y una barrera, una luz que muestra el camino, una barrera que prohibe pasarla: luz inoportuna para una voluntad vacilante, barrera provocativa para una voluntad perversa [66]. La ley impone una obligación nueva sin un socorro nuevo; y, por lo mismo, no puede más que manifestar, agravar, multiplicar el pecado [67].—Esto es un hecho de experiencia común y corriente. En presencia de una ley, experimenta el hombre instintos de rebelión y siente al mismo tiempo que el apoyo ofrecido a la Ley por la razón no es un contrapeso

[65] Acerca del papel, la santidad y la imperfección de la Ley, véase t. I, p. 205-208 y 253-262.

[66] Rom. VII, 7-9.

[67] Gal. III, 19; Rom. V, 20.

suficiente. No hace el hombre el bien que quiere y hace el mal que aborrece. Y aunque no comprenda nada de este fenómeno contradictorio, no le cuesta trabajo comprobarlo. Y se da cuenta también de que la ley no es la causa del mal, de que ella no es más que la ocasión del mal; pero, completamente consciente de la insuficiencia de la Ley, busca fuera de ella una ayuda y se vuelve hacia la Misericordia [68].—Aquí interviene el principio teológico. Se podría concebir otro orden de providencia en que la Ley justificara. En esta hipótesis, "la justicia sería verdaderamente por la Ley" [69]. Pero en la economía actual la salvación del hombre depende de la Gracia y el hombre no tiene el derecho de gloriarse de ella [70]. Pues bien, si la Ley *sola* justificara, el hombre podría gloriarse de haber cumplido por sus propias fuerzas una magnífica promesa; pero entonces no tendríamos ya necesidad de Cristo y "Cristo habría muerto en vano" [71].

Aunque Pablo declara que la Ley es "incapaz de justificar", dice también que "aquellos que hayan observado la Ley serán justificados" [72]. Asegura que la Ley fue dada "para (conducir a) la vida" y afirma que fue sobreañadida "para aumentar las transgresiones" [73]. ¿No hay una contradicción flagrante en estas aserciones? De ninguna manera. La Ley por sí misma es incapaz de justificar, pero nunca fueron dejados los Judíos con la Ley *sola*. Al dar la Ley a los Hebreos, que eran ya los depositarios de las promesas hechas a Abraham, Dios quería conferirles la vida sobrenatural, no por la Ley sola, que era incapaz de ello, sino por la Gracia sobreañadida a la Ley como un principio exterior e independiente. Cuando Dios vió que su primera intención era frustrada por culpa de los Judíos, sancionó el hecho consumado y quiso que el pecado abundase por la Ley a fin de hacer sobreabundar la Gracia [74]. Así es que no son contrarias las dos finalidades, porque se mueven en planos diferentes.

Por lo anterior se puede ver que la doctrina de San Pablo acerca de la Ley Mosaica es de una grandísima complejidad. Tratemos de señalar sus principales rasgos:

Como expresión de la Voluntad Divina, la Ley es buena, santa y espiritual [75]; pero considerada en sí misma no es más que una luz que esclarece

[68] Rom. VII, 5-25.
[69] Gal. III, 21.
[70] Gal. VI, 14; Rom. III, 27; IV, 2; Ef. II, 9.
[71] Gal. II, 21.
[72] Gal. III, 21 (véase Rom. VIII, 3).
[73] Rom. VII, 10 y Gal. III, 19.
[74] Rom. V, 20.
[75] Rom. VII, 12 (ἅγιος); 14 (πνευματικός), 16 (καλός).

la inteligencia sin afirmar la voluntad, no es más que una barrera que despierta el espíritu de rebeldía sin refrenarlo eficazmente, de manera que para un ser corrompido la Ley es una causa accidental de transgresiones y en este sentido multiplica el pecado y engendra la cólera [76].

Desde el punto de vista histórico, la Ley vino después de la Promesa gratuita, absoluta, universal, eterna, a la que no podía ni anular, ni suplantar, ni limitar, ni completar, ni restringir [77]. Según esto, la Ley era, por su naturaleza, temporal y local: estaba destinada para un solo pueblo y por un tiempo determinado.

De esto no se debe concluir que la Ley fuese perjudicial o inútil: era un beneficio de Dios y una prerrogativa de Israel, no solamente como Revelación, sino también como intimación del Querer Divino [78]. Bien observada, la Ley habría sido un manantial de méritos y una causa de justificación [79]. Y esto era precisamente lo que Dios había tenido primeramente en cuenta al otorgarla: había sido dada para conducir a la vida eterna [80]. Porque si por sí misma no confiere el privilegio de la Fe y de la Gracia, tampoco lo suprime; y había sido propuesta a un pueblo que estaba ya en posesión de la Promesa, de la cual podía él obtener el auxilio necesario para la observancia saludable de la Ley.

Sin embargo, este primer fin de la Ley fue burlado por el endurecimiento de los Judíos. La Ley no opuso de hecho más que un obstáculo impotente a la irrupción del pecado y al desbordamiento del mal [81]. Dios la mantuvo por motivos dignos de su Sabiduría. Hizo de ella una guardiana, atenta a preservar a los Judíos de los contactos perjudiciales, una institutriz encargada de llevarlos a Cristo. Y aun cuando el papel pedagógico de la Ley fuese sobre todo negativo, no dejó ella de tener el honor de ser la depositaria del Monoteísmo y de la Verdad Revelada [82].

Pero la Ley llevaba en sí misma múltiples gérmenes de caducidad. El régimen de la Ley debía terminar de muerte natural cuando llegara la edad madura del Género Humano [83], cuando sonara la hora fijada por Dios para la emancipación del mundo [84], cuando llegara el momento escogido

[76] Rom. V, 15-20; Gal. III, 14.
[77] Gal. III, 21.
[78] Rom. IX, 4 (νομοθεσία).
[79] Rom. II, 13.
[80] Rom. VII, 10.
[81] Rom. VIII, 3.
[82] Gal. III, 24 (παιδαγωγὸς ἡμῶν εἰς Χριστόν); III, 23 (ὑπὸ νόμον ἐφρουρούμεθα).
[83] Gal. III, 25: *ubi venit fides jam non sumus sub paedagogo.*
[84] Gal. IV, 4-5.

para el cumplimiento de la Promesa hecha al Padre de los Creyentes [85], cuando apareciera el Cristo, que es el fin y el límite de la Ley, cuando fuera inaugurada la economía de la Gracia, que es incompatible con la Ley.

4. De esta manera se instruye y progresa la Humanidad, como un hombre que viviera siempre. Este ser colectivo, que busca a ciegas su destino y que no lo halla fuera de Cristo, es para San Pablo el *mundo*: el mundo que fue invadido por el pecado [86], que en vano presume de sabiduría [87], al que Dios quiere reconciliarse en Cristo [88], el mundo a quien Cristo obliga a declararse deudor de la Justicia Divina [89], a quien Cristo juzgará un día en compañía de los elegidos [90]. La instrucción que el mundo recoge en el transcurso de los siglos y de que está tan orgulloso no es, junto a la Ciencia de Cristo, más que una educación rudimentaria, comparable al alfabeto que se enseña a los niños; y San Pablo le da el significativo nombre de *elementos del mundo*. Esta expresión es empleada por el Apóstol cuatro veces en dos textos distintos y queda esclarecida por el contexto. Pablo escribe a los Gálatas:

También nosotros estábamos sujetos, cuando éramos infantes, a los elementos del mundo... *Como no conocíais entonces a Dios, servíais a los que por naturaleza no son dioses; pero conociendo ahora a Dios o, más bien, siendo conocidos de Dios, ¿por qué os volvéis hacia los* elementos *débiles y pobres a los cuales queréis sujetaros otra vez? Observáis los días, y los meses, y las estaciones y los años* [91].

[85] Gal. III, 22.
[86] Rom. V, 12.
[87] I Cor. I, 20.
[88] II Cor. V, 19.
[89] Rom. III, 19.
[90] I Cor. VI, 2.
[91] Gal. IV, 3: *Οὕτως καὶ ἡμεῖς, ὅτε ἦμεν νήπιοι, ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου ἤμεθα δεδουλωμένοι...*
8 *Ἀλλὰ τότε μὲν οὐκ εἰδότες Θεὸν ἐδουλεύσατε τοῖς φύσει μὴ οὖσι θεοῖς·*
9 *νῦν δὲ γνόντες Θεόν, μᾶλλον δὲ γνωσθέντες ὑπὸ Θεοῦ, πῶς ἐπιστρέφετε πάλιν ἐπὶ τὰ ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα, οἷς πάλιν ἄνωθεν δουλεῦσαι θέλετε;*
10 *ἡμέρας παρατηρεῖσθε κτλ.*
A) La primera persona del plural del versículo 3 (*ἡμεῖς, ἦμεν, ἤμεθα*) designa *únicamente* a los Judíos y no a los Judíos y a los Gentiles a la vez. En efecto: *a*) *ὅτε ἦμεν νήπιοι* corresponde evidentemente a *ὁ νόμος παιδαγωγὸς ἡμῶν γέγονεν* (III, 24). — *b*) *ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου ἤμεθα δεδουλωμένοι* corresponde con igual evidencia a *ὑπὸ νόμον ἐφρουρούμεθα συγκλειόμενοι* (III, 23); — *c*) antes de la plenitud de los tiempos, los Gentiles no eran herederos, ni

Es muy sencillo el pensamiento del Apóstol: *En otro tiempo, cuando ignorabais a Dios,* servíais a seres que no tenían nada de divino; pero *ahora que conocéis al verdadero Dios,* ¿por qué os sujetáis a cosas vanas, como son los elementos del mundo? El contraste es entre la ignorancia pasada y la ciencia presente que hace completamente inexcusables a los Gálatas judaizantes; y el énfasis está sobre la palabra "servir", que designa una sujeción voluntaria. Tres detalles nos ayudan a fijar el sentido de los "elementos del mundo". Antes de convertirse, los Judíos eran como infantes de corta edad (*νήπιοι*): lo que indica siempre en San Pablo un estado de conocimiento imperfecto; pero ahora, iluminados por la Fe, han cesado de ser pupilos: ya no están bajo el dominio del pedagogo. En otro tiempo estuvieron bajo el yugo y bajo la guarda de la Ley; y así era como estaban sujetos a los elementos del mundo: ser manumitidos de la Ley Mosaica y ser libertados de los elementos del mundo es para el Apóstol una sola y misma cosa. También los Gentiles estaban bajo la dominación de los elementos del mundo y San Pablo les reprocha —con una insistencia no exenta de pleonasmo— que quieran recaer en esta servidumbre, porque observan los días, los meses, las estaciones, los años. No querían volver los Gálatas a la idolatría, ni a un culto supersticioso de los ángeles o de los genios. En la Epístola no hay nada que sugiera esta hipótesis: en ninguna parte se trata más que de observancias legales o de prescripciones injertadas en la Ley. Se necesita, por lo tanto, que San Pablo encierre dentro de una noción general el ritual mosaico y las costumbres religiosas de la gentilidad para que pueda darles el calificativo genérico de "rudimentos pobres y mezquinos". La Religión Cristiana es la que, al ser comparada con ellos, los empequeñece y los aplasta.

siquiera en esperanza (Ef. II, 12): los únicos poseedores de las promesas eran los Judíos (Rom. IX, 4). — De lo cual resulta que los *elementos del mundo* a los que estaban sujetos los Judíos representan las *instituciones mosaicas*.

B) Los versículos 8-10 conciernen a los convertidos de la gentilidad que anteriormente servían a los falsos dioses (IV, 8). Quieren ellos *volver* (*ἐπιστρέφετε*), *de nuevo* (*πάλιν*), para servirles *otra vez* (*πάλιν*), como *en otro tiempo* (*ἄνωθεν*) a los *elementos débiles y miserables* (IV, 9). A primera vista podría uno sentirse tentado a identificar estos *elementos* con los ídolos; pero pronto se ve que esta identificación es absolutamente imposible, porque: *a*) no hay nada en la Epístola que indique la menor propensión de los Gálatas a recaer en la idolatría; — *b*) si esto hubiese sido así, no dejaría el Apóstol de reprendérselos con indignación, él, que con tanta severidad les afea la inclinación por las prácticas judaizantes; — *c*) por lo demás, él les explica claramente lo que entiende por esa recaída: "Vosotros observáis los días, los meses, las estaciones, los años".

El ponerse deliberadamente bajo el yugo de la Ley y de su extensión rabínica es recaer en la servidumbre de antaño, aunque de una manera diferente, es desandar el camino hacia *los elementos del mundo*, hacia esas instituciones humanas y efímeras de que los había libertado el Evangelio.

Quienes quieren ver seres personales en los elementos del mundo, hacen observar que estos elementos son comparados con tutores y con intendentes; que son llamados pobres y débiles, que los Gálatas les están sujetos como lo estaban en otro tiempo a los ídolos. Pero estas razones son muy débiles y costaría mucho trabajo tomarlas en serio si fueran argüidas con menos aplomo. También la Ley, aun ella, es comparada a los tutores y a los intendentes y hasta recibe el nombre de pedagogo, sin que por ello se convierta en una persona. La Epístola a los Hebreos puede mencionar la debilidad de la Ley, sin conferirle por sólo eso la personalidad; y debe reconocerse que el adjetivo *pobre* (*πτωχός*) se aplica a menudo a las cosas; y, en fin, si los elementos del mundo revisten un carácter personal por el hecho de que los Gálatas les están sujetos, ¿qué se podrá decir del texto de San Pablo: "Sirven a sus vientres y no a Cristo"?

El pasaje de la Epístola a los Colosenses dice todavía más claramente lo que son los elementos del mundo:

Estad sobre aviso para que nadie os cautive por la filosofía y por un engaño vano, según la tradición de los hombres, según los elementos del mundo *y no según Cristo...*

Si moristeis con Cristo a los elementos del mundo, *¿por qué os dejáis imponer leyes como si vivieseis en el mundo? ¡No tomes, (se os dice), no comas, no toques; Todo esto es de un uso pernicioso. (Sí, pero solamente) según los preceptos y las enseñanzas de los hombres* [92].

[92] Col. II, 8: *Βλέπετε μή τις ἔσται ὁ συλαγωγῶν διὰ τῆς φιλοσοφίας καὶ κενῆς ἀπάτης, κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀθρώπων, κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου καὶ οὐ κατὰ Χριστόν...*

20 *Εἰ ἀπεθάνετε σὺν Χριστῷ ἀπὸ τῶν στοιχείων τοῦ κόσμου, τί ὡς ζῶντες ἐν κόσμῳ δογματίζεσθε;*

21 *Μὴ ἅψῃ, μηδὲ γεύσῃ, μηδὲ θίγῃς· ἅ ἐστι πάντα εἰς φθόραν τῇ ἀποχρήσει, κατὰ τὰ ἐντάλματα καὶ διδασκαλίας τῶν ἀνθρώπων.*

En la primera parte de este texto afirma el Apóstol la identidad de los elementos del mundo con las tradiciones humanas y su oposición con la enseñanza cristiana; en la segunda recuerda que el cristiano está muerto a las instituciones elementales del mundo, sea cual fuere la manera de formularlas, ora como prácticas judaizantes (v. 9: fiestas, neomenias, sábados, distinción de alimentos puros e impuros), ora como observancias que se inspiran en doctrinas dualistas (v. 21: ¡no tomes, no comas, no toques!).

Todos y cada uno de los términos del versículo 20 deben ser cuidadosamente pesados: — *a*) *La muerte con Cristo* es, sin duda alguna, la muerte mística del Bautismo, que pone fin a todas nuestras servidumbres anteriores, en particular a la dependencia de la Ley Mosaica. Véanse Rom. VI, 4; VII, 4-6; Gal. II, 19-20. — *b*) *El mundo* debe tener el mismo significado en los dos casos para que no sea

No podrían estar mejor definidos los elementos del mundo: por una parte, por la identidad real de ellos con la tradición de los hombres; y, por otra parte, por la oposición de los mismos a la verdadera doctrina de Cristo. La sinonimia entre *elementos del mundo* y *tradición de los hombres* es tanto más clara cuanto que el mundo es para San Pablo la Humanidad dejada a sí misma o substraída a la influencia vivificante de Cristo y cuanto que el contexto converge hacia la idea de una doctrina filosófica, tradicional, elemental, que debe ser reemplazada por la enseñanza del Evangelio. Que no se diga que siendo la Ley de Moisés una institución divina no puede ser representada como una tradición humana; porque, de hecho, los falsos doctores de Colosas mezclaban a las observancias mosaicas algunas prácticas de un ascetismo arbitrario; y, por lo demás, las prescripciones mosaicas no tienen más valor que el de tradiciones puramente humanas desde que Cristo moribundo las clavó a la Cruz. Ley imperfecta que el Evangelio anula, sombra que se desvanece ante la nueva luz, la antigua legislación llegó ya a su término.

Aunque la Ley Mosaica conservara algún valor para los demás, ya no tiene ninguno para el cristiano que en Cristo muere a todas las servidumbres pasadas. Porque "por la Ley, el cristiano está muerto a la Ley": ya no vive "en el mundo" [93], que permanece extraño a las influencias de Cristo y sometido todavía a las instituciones rudimentarias de antaño. Esas restricciones caducas perdieron ya para el cristiano toda fuerza imperativa: ya no son más que "enseñanzas humanas que pueden tener un (falso) renombre de sabiduría, de piedad espontánea, de humildad, de austeridad, pero que, en realidad, no hacen más que cebar la carne, aun mortificando el cuerpo" [94], fortaleciendo así el principio opuesto a la acción del Espíritu Santo en nosotros.

Prescripciones mosaicas, tradiciones superpuestas por los rabinos sobre el código del Sinaí, prácticas sugeridas por el sentimiento religioso normal o desviado: he aquí lo que San Pablo designa constantemente bajo el nombre de elementos del mundo y que se disipa como sombra al aparecer Cristo, en quien están depositados todos los tesoros de Ciencia y de Sabiduría.

5. Este cambio súbito, este golpe teatral, se produce en la *plenitud de*

cojo el razonamiento. No puede tratarse del mundo físico, porque no es el caso de que los Colosenses mueran al mundo así entendido. Así es que se trata del *mundo moral*, de la Humanidad sin Cristo, sometida a influencias extrañas a las de Cristo. — *c*) La palabra *δογματίζεσθε* no puede significar otra cosa que "sufrir leyes" (en pasivo), o, todavía mejor, "dejarse imponer leyes" (en tiempo medio reflexivo).

[93] Gal. II, 19; VI, 14; Col. II, 20 (*Τί ὡς ζῶντες ἐν κόσμῳ δογματίζεσθε*).

[94] Col. II, 22-23. Véase, en cuanto al sentido, el t. I, p. 317, nota.

los tiempos o en la *plenitud del tiempo* [95]. No son enteramente sinónimas estas dos expresiones: la segunda designa el instante en que al salir de la infancia la Humanidad, capacitada para lo sucesivo para instituciones más fuertes, más viriles, entra en posesión de sus derechos, de sus privilegios y de su herencia; y la primera implica una serie de períodos históricos que se suceden conforme a un plan decretado de antemano, así como el ciclo regular de las estaciones trae consigo primero los botones, luego las flores y, al fin, los frutos. La *plenitud del tiempo* es el término libremente señalado por la Sabiduría Divina; la *plenitud de los tiempos* es el coronamiento de las preparaciones providenciales.

---

[95] Ef. I, 10: *εἰς οἰκονομίαν τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν*. Gal. IV, 4: *ὅτε δὲ ἦλθεν τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου*. La expresión *πληροῦν χρόνον* o *καιρόν* significaba, aun entre los clásicos (Platón, *Leg*. IX, 866 A), "expirar un tiempo determinado" siendo considerada esta medida de tiempo como un recipiente que sin cesar se llena por la adición de momentos sucesivos. *Χρόνος* y *καιρός* no tienen un significado idéntico: *χρόνος* no mira sino a la duración, mientras que *καιρός* quiere decir propiamente "el tiempo propicio, la ocasión"; *χρόνος* es la duración uniforme y *καιρός* es la duración que se distingue por ciertas variaciones, como son, por ejemplo, las estaciones del año, las revoluciones de los astros, los períodos de la historia o de la vida humana. San Pablo dice (Gal. IV, 4): *ὅτε ἦλθεν τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου*, porque hace alusión al decreto del Padre (IV, 2: *ἄχρι τῆς προθεσμίας τοῦ πατρός*) que fija cierto plazo para el envío de su Hijo, tiempo durante el cual (IV, 1: *ἐφ' ὅσον χρόνον*) es considerado el Género Humano como en estado de minoridad, como un niño. Y dice, al contrario (Ef. I, 10): *εἰς οἰκονομίαν τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν*, porque esta larga duración se divide en períodos en que se ejerce de diversas maneras la acción providencial de Dios. Estos *καιροί* corresponden un poco a los *αἰῶνες*, Ef. III, 11; I Cor. X, 11; I Tim. I, 17; Hebr. I, 2.

LIBRO TERCERO

LA PERSONA DEL REDENTOR

CAPITULO I

EL CRISTO PREEXISTENTE

I. Cristo antes de los siglos.

1. Pablo y Cristo. — 2. Preexistencia eterna de Cristo.

1. Los modernos historiadores del Dogma se sorprenden a veces "de oír a San Pablo atribuir al Salvador una preexistencia celestial anterior a su nacimiento terrenal y aun una participación en la creación del mundo, después de la cristología tan sencilla de los primeros Apóstoles". Tal extrañeza puede provenir de un conocimiento imperfecto o de una apreciación inexacta de la Teología de los primeros Apóstoles, pero no por eso es menos desconcertante el hecho mismo para quien quiera reducir la grandeza de Cristo a las dimensiones humanas. Y lo es más todavía si se tienen en cuenta estas dos cosas: que San Pablo fue el primero en fijar por escrito la creencia cristiana y que su Cristología nunca ha sido el objeto de una controversia. Porque es innegable el hecho y de buena fe lo reconocen los críticos que están menos inclinados a defender las posiciones tradicionales. Y esto es lo que da tanto interés a la enseñanza de San Pablo sobre la Persona de Cristo.

La manera como el fariseo convertido habla de Jesús de Nazaret, de este innovador en Religión muerto hace poco en un patíbulo, a quien todavía ayer perseguía, teniendo a gloria y considerando como un deber el aniquilar su obra y abolir su nombre, es un fenómeno extraño que parece contradecir a todas las leyes de la psicología y a todas las proporciones históricas. Pablo, este altivo genio, tan consciente de su dignidad, tan desdeñoso de los ídolos de carne y de sangre, está en éxtasis y en adoración ante su Maestro. Pablo quiere ser el vasallo de Cristo, su esclavo y también el esclavo de sus propios

hermanos por amor a El [1]. Pablo no tolera que Cristo sea puesto en parangón con ninguna cosa creada. Más alto que los cielos, más vasto que el universo, más poderoso que la muerte, único vencedor del pecado, único mediador de la Gracia, único Redentor del Género Humano, Cristo lo borra todo con su brillo, lo llena todo con su plenitud, es anterior a los siglos [2]. Por lo cual toda rodilla debe doblarse ante El, en el Cielo, sobre la tierra y en los infiernos, porque los más perfectos de los espíritus celestiales conocen en El al Jefe, al Creador y al Dios de todos ellos [3]. Tal es el cuadro que al día siguiente de la Pasión traza el Apóstol ante los testigos de la vida y de la muerte de Jesús, ante sus perseguidores y ante sus verdugos.

¡Qué proporciones tan colosales adquiere súbitamente en el espíritu de Saulo la imagen del Crucificado! Es tal la trascendencia de esta imagen, que ya no puede crecer más: lo infinito no es susceptible de aumento. Son vanos todos nuestros esfuerzos por seguir el desenvolvimiento gradual de ella. Desde el primer instante de la conversión de Saulo, Cristo es para él el incomparable, el único: no admite nada por encima de El y nada a su lado. Y esto no es a expensas de la naturaleza humana. Jesucristo no es un personaje de quimera: es un ser realísimo, siempre vivo en la memoria de sus discípulos, quienes repiten las palabras de El y se modelan conforme a los actos del Maestro. Seis o siete años, *a lo sumo,* habían transcurrido desde la Pasión, cuando Pablo se hizo cristiano; y casi no distaba de ella más que una decena de años, cuando empezó su predicación pública; y escribió sus primeras cartas a los veintidós años tan sólo de esa memorable fecha. Jesucristo, apenas unos cuantos años mayor que Pablo, era contemporáneo de éste, en toda la extensión de la palabra: pudieron haberse cruzado ambos en las calles de Jerusalén o bajo los pórticos del Templo; y ambos eran también compatriotas, si es cierto —como lo afirma San Jerónimo— que la familia de Saulo era de origen galileo. ¿Cómo se convirtió Jesús en el Dios de Pablo? Ni el tiempo transcurrido, ni el medio palestiniano, ni las circunstancias de la muerte de Jesús explican una apoteosis; y lo estricto del monoteísmo judío no se prestaba a aquellas deificaciones ridículas que colocaban a un Claudio o a un Tiberio en la categoría de los

[1] Rom. I, 1; Gal. I, 10, Filip. I, 1 (*δοῦλος 'I. X.*); II Cor. IV, 5 (nos servos vestros per Jesum, es decir, *propter Jesum, διὰ 'Ιησοῦν*). El título de *servidor de Cristo* que conviene a todos los cristianos (Ef. VI, 6; Col. IV, 12; II Tim. II, 24) debe ser relacionado con este mandato: *Pretio empti estis, nolite fieri servi hominum* (I Cor. VII, 23).

[2] Col. I, 18-20; Ef. I, 21-23; Rom. III, 23-25; I Tim. II, 5.

[3] Filip. II, 9-11; Col. I, 16-17; Rom. IX, 5; Tit. II, 13. La Epístola a los Hebreos y San Juan no tienen nada superior en energía.

inmortales, consagrándoles templos, sacerdotes y sacrificios, igualándolos a los dioses del Olimpo, que no eran, ciertamente, ni mejores ni peores.

Cuando la adulación de los Romanos degenerados, en competencia con la lisonja oriental, adjudicó los honores divinos a los Emperadores, quienes los aceptaron, con cierto recato al principio y luego sin ningún pudor, los Judíos fueron irreductiblemente refractarios a ese culto impío. La adoración de un hombre, aunque fuese Emperador o Rey, era para ellos la abominación de la desolación. Fue necesario ceder de plano ante la invencible repulsión que ellos experimentaron y dispensarlos oficialmente de un acto que a sus ojos era más horrible que la muerte. Los cristianos no mostraron menos intransigencia y sellaron frecuentemente con su sangre la negativa a conceder a un hombre los títulos y los honores reservados a Dios. Los paganos tenían a bien no comprender nada de los escrúpulos de los cristianos, pero jamás pudieron triunfar de ellos. Para los cristianos, más todavía que para los Judíos, el culto de César fue siempre la adoración de la Bestia; y el templo de los Augustos, el trono de Satanás. Cuando San Pablo protesta que no hay para nosotros "más que un solo Dios, el Padre, y un solo Señor, Jesucristo", esta profesión de Fe resonó como el grito de indignación de la conciencia cristiana contra la suprema aberración del politeísmo expirante. Todos los títulos divinos —"Dios, hijo de Dios, Dios de Dios, Señor y Señor Dios, Salvador y Dios Salvador"— habían sido profanados desde esta época por la adulación de los pueblos y la inconsciencia del paganismo; pero al aplicar San Pablo esos términos al Cristo preexistente, les conserva el valor que tienen en la Biblia, donde designan a Jehová.

2. La preexistencia del Hijo de Dios resulta evidentemente de todo lo que vamos a decir sobre su Naturaleza Divina, sobre sus relaciones eternas en el seno de Dios, sobre su papel activo en la creación del mundo; pero se prueba también directamente por tres series de testimonios.

En el momento escogido, Cristo "vino a este mundo [4]; apareció en la carne [5]; se hizo pobre, de rico que era, para enriquecernos con su pobreza" [6]. Y es claro que el cambio de las riquezas del Cielo por la pobreza de la tierra supone necesariamente un modo de existencia anterior a la Encarnación. Textos como éste: "Habiendo enviado Dios a su propio Hijo en la semejanza de la carne de pecado y por el pecado, condenó al pecado en la carne" [7],

[4] I Tim. I, 15: *X. 'I. ἦλθεν εἰς τὸν κόσμον ἁμαρτωλοὺς σῶσαι.* No solamente viene, sino que viene con un *objeto,* por lo cual no se puede comparar esto con la expresión "todo hombre que viene al mundo".

[5] I Tim. III, 16.

[6] II Cor. VIII, 9.

[7] Rom. VIII, 3.

o como éste otro: "Dios envió a su Hijo nacido de una mujer, puesto bajo la Ley, a fin de procurarnos la filiación adoptiva" [8], no tienen nada de común con la frase bíblica: "Dios les envió un juez o un salvador"; porque si la misión del Hijo coincide con su origen terreno, su existencia es anterior con necesidad absoluta, puesto que la semejanza de la carne de pecado, llamada con otras palabras naturaleza humana, es el término de la misión.

Cristo es el "primogénito de toda criatura" [9]. Es absolutamente imposible que esta expresión quiera decir "primogénito de entre las criaturas"; de manera que significa "nacido antes de toda criatura": lo cual implica primeramente que Cristo no debe ser colocado en la categoría de los seres creados; en segundo lugar, que posee un modo de existencia superior y anterior a todo ser creado. Para que no haya lugar a equívoco, Pablo se comenta a sí mismo, diciendo que Cristo "es antes de todas las cosas" y da de ello la razón de que "todo fue creado por El y para El" [10]. Como es menester ser antes de obrar, la consecuencia es evidente.

No solamente existía Cristo, sino que "subsistía bajo forma de Dios" [11]. La forma de Dios no es más fácil de adquirirse que de perderse: no podría ser substituida por la forma de esclavo, que Ella se agrega en el tiempo: donde Ella existe, existe desde toda la eternidad. Por lo cual "Jesucristo era ayer, es hoy y será en los siglos" [12] de los siglos. Como el autor de la Epístola a los Hebreos, San Pablo acostumbra distinguir en la vida de Cristo tres estados o tres fases: la preexistencia eterna del Hijo junto al Padre y lo que se podría llamar su prehistoria, la aparición histórica sobre la tierra en la plenitud de los tiempos, la exaltación gloriosa de Cristo resucitado. Y es evidente que como se suceden estos tres estados sin cambio de sujeto, pertenecen a la misma persona.

La reciente hipótesis que atribuye la preexistencia al alma de Cristo se refuta por sí misma: la preexistencia de las almas fue siempre antipática al pensamiento judío; no se descubre de ella ni el menor vestigio en el Nuevo Testamento; y ¿por qué había de honrar Pablo a Cristo, excluyendo a los demás hombres, con una preexistencia que conforme a ese sistema le sería común con todos los hijos de Adán?

Algunos pretenden que el Apóstol se inspiró en Filón y que el Cristo del primero no es en suma otra cosa que el hombre-tipo del filósofo alejan-

[8] Gal. IV, 4.

[9] Col. I, 15. Véase el tomo I, p. 322-325.

[10] Col. I, 16: *τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται.*

[11] Filip. II, 6.

[12] Hebr. XIII, 8.

drino [13]: pero como Pablo ignora al Platón helenista, de quien no toma nada en ningún caso, y como la realista Teología paulina está en las antípodas del idealismo teosófico de Filón, esta opinión nueva carece completamente de base y no resiste el examen.

Otros críticos nos conceden que San Pablo enseñó ciertamente la preexistencia real de Cristo y que es imposible negarla sin prejuicio y sin prevención dogmática; pero se forman de su Cristo preexistente la idea más extraña. Según ellos, Cristo preexistió, no como Dios, sino como hombre: hombre verdadero, que poseería ya un cuerpo luminoso, etéreo, inmaterial; hombre tipo, imagen divina y ejemplar divino, modelo conforme al cual serán formados todos los demás hombres; hombre celestial, venido del Cielo y destinado a volver al Cielo después de una fase de existencia terrena; hombre espiritual, animado del espíritu de Dios y que él mismo es espíritu [14]. Se

[13] A. Hilgenfeld (*Bemerkungen über den paulinischen Christus*, en *Zeitschrift für wiss. Theol.*, XIV, 1871, p. 188-192) se refiere a la vez al hombre ideal de Filón y al sistema de las almas preexistentes de Platón; pero habría que escoger entre estas concepciones dispares. Si el Cristo preexistente no es más que el alma preexistente de Cristo, según la herejía de Apolinar, ya no es el hombre ideal de Filón. Sabido es que, según Filón, la creación del hombre-tipo está indicada en Gen. I, 27 (*ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα Θεοῦ*) y la formación del hombre real en Gen. II, 7 (*ἔπλασεν ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπον χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς*). Este hombre ideal no es el Logos, la idea de las ideas y el arquetipo de la razón: es la *idea* del hombre (consúltese a J. Drummond, *Philo Judaeus*, Londres, 1888, t. II, 275) y he aquí por qué no hay ninguna relación con el Cristo realmente preexistente de San Pablo. Filón es muy explícito: el hombre celeste (*ὁ οὐράνιος ἄνθρωπος*) es *incorporal*, el hombre terrestre (*γήϊνος*) tiene un cuerpo (*Leg. allegor.* I, 12; Mangey, t. I, p. 49); el terrestre está compuesto de una alma y de un cuerpo y es hombre o mujer mortal; y aquél es una idea o un sello (es decir, el ejemplar intelectual que el artista imprime a la materia), inteligible, incorporal, ni hombre ni mujer, inmortal por naturaleza (*ὁ δὲ κατὰ τὴν εἰκόνα ἰδέα τις ἢ σφραγίς, νοητός, ἀσώματος, οὔτ' ἄρρην οὔτε θῆλυς, ἄφθαρτος φύσει, De mundi opif.* 46; Mangey, t. I, p. 32). No hay nada de común entre esta idea platónica y el Cristo preexistente. El hombre-tipo de Filón no es el *segundo* Adán sino el *primero*.

[14] Holtzmann, *Neutest. Theol.*, t. II, p. 82: "Im Geist des Paulus kommt die Vorstellung nur in der Form einer realen Präexistenz vor". — Holtzmann construye su extraña teoría de la *Urmensch* sobre el hecho de que Cristo —ora preexistente, ora histórico, ora glorificado— permanece idéntico a Sí mismo, de manera que, como Cristo fue hombre sobre la tierra, lo fue también antes. Pero la simple exposición de este sofisma hace ver su error. Lo único que el argumento prueba es que Cristo es una sola y misma persona en sus tres fases de existencia, pero no que haya estado unido siempre a un cuerpo; porque textos como Rom. VIII, 3; Gal. IV, 5; Filip. II, 7; I Tim. III, 16 muestran con entera evidencia que Cristo tomó un cuerpo en el tiempo. No llega uno sin un esfuerzo extremado —si acaso se llega— a representarse al Cristo preexistente de Holtzmann, fugitiva imagen que flota entre

asegura que Pablo toma su teoría del Cristo preexistente de los sueños del judaísmo palestiniano sobre la existencia del Mesías; pero esta concepción rabínica es muy posterior y, por lo demás, no se entiende más que de una preexistencia ideal [15]. Y los principales sostenedores del sistema que estamos exponiendo se ven obligados a reconocer que el Cristo preexistente de San Pablo es ciertamente una realidad. ¿Cómo no ha de existir como ser real Aquel que crea y conserva al mundo, que es enviado por Dios, que cambia los esplendores del Cielo por las humillaciones de la tierra? Pero si Jesucristo era hombre desde antes de que naciera, es forzoso, sin duda, relegarlo a la categoría de las criaturas, puesto que sólo Dios es increado; y entonces ¿cómo puede afirmar San Pablo que todo ser creado fue creado por El y para El, sin excepción alguna, en el Cielo y en la tierra? Si Jesucristo era hombre desde antes de que naciera, ¿cómo se podrá explicar que se haga hombre al nacer? Y si al resucitar vuelve Jesús a su primer estado, al que tenía antes de encarnarse, ¿qué significa la Resurrección? Esto es lo que jamás han tratado de explicar los autores de esta extravagante invención y lo que imprime en todo el sistema de ellos, envuelto como está en tinieblas, el sello de lo absurdo.

II. *Jesucristo Señor.*

1. *Nuestro Señor Jesucristo.* — 2. *Señor, nombre propio de Dios.* 3. *Oraciones y doxologías en honor del Señor Jesús.*

1. El resumen más sucinto de la Cristología está en esta fórmula:

la realidad y la quimera, que no sería para nosotros más que una idea —asegura este señor—, pero que es para San Pablo una persona. — Este sistema está excelentemente expuesto y refutado por el P. Lagrange (*Revue bibl.*, t. VI, 1897, p. 468-474) en cuanto se presta a una refutación precisa "la imprecisión de afectada impenetrabilidad". — Weizsäcker, *Das apost. Zeitalter*[3], p. 121, expone ideas análogas a las de Holtzmann.

[15] Los rabinos admitían claramente que el Mesías *existía* en la inteligencia de Dios antes de la creación del mundo, pero esto era en virtud de una preexistencia *ideal* en el decreto divino de la predestinación (consúltese a Weber, *Jüdische Theologie*[2], p. 198, 348, 354). Muy diferente es la concepción posterior de los rabinos, quienes, a fin de explicar el retardo de la aparición del Mesías, decían que ya *existía* El en alguna parte, pero que, por diversas razones, Dios lo tenía en reserva. Ya no se trata aquí de una preexistencia sino de una existencia actual en un lugar desconocido (consúltese a Weber, *op. cit.*, p. 355). La visión del Hijo del Hombre por Daniel (VII, 13) es *profética* y no implica, por lo demás, ninguna preexistencia eterna.

"Nuestro Señor Jesucristo, Hijo de Dios" [16]. Aunque todos los elementos de ella sean anteriores y se remonten a la predicación apostólica, sólo en San Pablo se halla estereotipada. Además, el Apóstol le da un alcance y una plenitud de sentido del más alto interés para la historia de la Teología.

En los Sinópticos se trata de saber si Jesús es o no el Cristo, es decir, el Mesías, el descendiente y el anti-tipo de David, la expectación y la esperanza de Israel. Herodes se informa del lugar en que El habrá de nacer, Juan Bautista lo muestra con el dedo, los endemoniados lo señalan con grandes voces, Pedro lo confiesa, Jesús mismo reivindica abiertamente ese título que resume su misión, los agentes de los Judíos se lo aplican irónicamente [17]. Pero mientras que los Sinópticos nos hacen asistir, valga la expresión, a este trabajo de reconocimiento gradual y aplazan siempre el juicio clarísimo del nexo que une la calidad de Mesías con el cumplimiento de las Promesas, para San Pablo es un hecho indiscutible e indiscutido la identificación de Jesús con Cristo. Cristo rompió visiblemente todas las ataduras judaicas cuyo recuerdo está casi borrado. Cristo: éste es el nombre propio del Salvador, que como nombre propio no lleva artículo [18]. Cristo muere para hacernos triunfar de la muerte, resucita para incorporarnos a su vida, reina glorioso para asociarnos a su Gloria. Su obra es supramundana y el

[16] La fórmula entera se lee en I Cor. I, 9: *Πιστὸς ὁ Θεὸς δι' οὗ ἐκλήθητε εἰς κοινωνίαν τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ 'Ιησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν*; y en Rom. I, 4, en que *υἱοῦ Θεοῦ* está en íntima relación con *'Ιησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν.* — La fórmula ordinaria de San Pablo es *ὁ κύριος ἡμῶν 'Ιησοῦς Χριστός* (44 veces por 11 en las Epístolas Católicas, 1 en los Hechos y un caso dudoso, Hechos XX, 21), menos a menudo *ὁ κύριος 'Ι. Χ.* (18 veces por 1 en la Epístola de Santiago, 2 en los Hechos y un caso dudoso, Hechos IV, 33) o simplemente *ὁ κύριος 'Ιησοῦς* con o sin *ἡμῶν* después de *κύριος* (24 veces y dos casos dudosos [I Cor. V, 4: II Cor. IV, 14] por 10 en los Hechos, 2 en Hebr., 2 en II Pedro, 1 en Apoc. y, en fin, Marcos XVI, 19). Véase que, haciendo caso omiso del final de Marcos, no aparecen estas fórmulas en los Evangelios. En cambio, la expresión "Hijo de Dios" es frecuente en todos los libros del Nuevo Testamento.

[17] Mat. II, 4 (Herodes), Lucas III, 15-16; Juan I, 20-27 (Juan Bautista), Lucas IV, 41 (endemoniados), Mateo XVI, 16; Marcos VIII, 29; Lucas IX, 20 (Pedro), Mateo XXVI, 68 (verdugos), Mateo XXVI, 63-64 (Jesús). — En todos estos ejemplos y, en general, en los Evangelios, *ὁ Χριστός* puede traducirse por "el Mesías".

[18] La palabra *Χριστός* es empleada sin artículo, como un nombre propio y sin ninguna alusión al sentido etimológico de Mesías, alrededor de 94 veces, sin comprender las locuciones *ἐν Χριστῷ, σὺν Χ., 'Ιησοῦς Χριστός* y *Χ. 'Ι.*— En los Evangelios, en cambio —abstracción hecha de la expresión *'Ιησοῦς Χριστός* que es muy rara (tratamiento de Mateo y de Marcos, Juan I, 17; XVII, 3 y dos casos dudosos: Mateo I, 18; XVI, 21)— la palabra *Χριστός* está regularmente acompañada del artículo. Cuando el artículo falta, la omisión es necesaria conforme a la gramática

escenario en que se consuma es supraterreno. De la unión de los cristianos con Cristo resulta un ser nuevo, el Cristo Místico, en el que ya no hay que distinguir entre Judío y Gentil, entre Griego y bárbaro, entre esclavo y hombre libre, porque todos son "uno en Cristo Jesús" [19]. Cuando se piensa en que Pablo refleja ciertamente el pensamiento cristiano de su tiempo y en que sus Epístolas son anteriores a la redacción de los Evangelios, no se puede menos que admirar el esfuerzo de reconstrucción histórica en que debieron reconcentrarse los Evangelistas para no proyectar sobre la vida y las palabras de Jesús las ideas y los sentimientos del medio de ellos mismos.

2. Es sabido que la palabra "Señor" viene siendo, en los Setenta, la traducción usual del nombre inefable, del tetragrámaton sagrado. Podía ser dado al Mesías, ora como rey teocrático, representante de Jehová, ora como designado por la profecía del Salmista: "El Señor dijo a mi Señor" [20]. Sin embargo, los Evangelistas no aplican ese nombre a Jesús sino muy raramente. En San Marcos y en San Mateo, el Señor es de ordinario Dios mismo, como en el Antiguo Testamento, y el llamar a Jesús "Señor" es tan sólo, las más de las veces, una simple fórmula de cortesía, equivalente a "Maestro" o "Rabbí". En vísperas de la Pasión dejan un poco su reserva [21]. San Lucas y, sobre todo, San Juan comienzan más pronto [22]. Sin embargo, el uno y el

---

cuando *Χριστός* está en vocativo (Mateo XXVI, 68), o unido con un acusativo (Lucas XXIII, 2; Juan IX, 22; y también Marcos I, 34, si *Χριστὸν εἶναι* es auténtico) y, en fin, cuando está empleado simplemente para explicar el significado de la palabra "Mesías": *τὸν Μεσσίαν ὅ ἐστι μεθερμηνευόμενον Χριστός* (Juan I, 41), *Μεσσίας ἔρχεται ὁ λεγόμενος Χριστός* (Juan IV, 25). — La única excepción es Marcos IX, 41: *ὅτι Χριστοῦ ἐστε.*

[19] Gal. III, 28.

[20] Salmo CIX (CX), 1.

[21] Marcos XI, 3; Mateo XXI, 3; Lucas XIX, 31 (el Maestro (*ὁ κύριος*) tiene necesidad de él). — Marcos XIII, 35; Mateo XXIV, 42 (el Señor vendrá). — Marcos XII, 36-37; Mateo XXII, 43-45; Lucas XX, 42-44 (Jesús reivindica el título de "Señor", que le pertenece conforme a la profecía de David). — Agréguese el final de Marcos (XVI, 19-20 y quizá también XIII, 20). Antes de la semana de la Pasión, los dos primeros Evangelistas nunca llaman así al Salvador, porque "el Hijo del hombre señor (*κύριος*) del sábado" (Marcos II, 28; Mateo XII, 8; Lucas VI, 5) tiene otro sentido.

[22] Juan IV, I; VI, 23; XI, 2; Luc. VII, 13.19; X, 1.39.41; XI, 39; XII, 37.42; XIII, 15; XVII, 5.6; XVIII, 6; XIX, 8. — En los Hechos, San Lucas aplica todavía más liberalmente a Jesucristo el título de "Señor" (*ὁ κύριος*, siempre con el artículo). Cuando San Lucas hace hablar a San Pablo, dice de ordinario *ὁ κύριος* simplemente (sin embargo, XXI, 23: *τοῦ κυρίου 'Ιησοῦ*); cuando habla en su propio nombre, dice de preferencia *ὁ κύριος 'Ιησοῦς* (salvo XVIII, 8-9 y en la locución *ἡ ὁδὸς τοῦ κυρίου*).

otro están muy retrasados en relación a San Pablo; y tal retraso no puede explicarse, en nuestra opinión, sino por un escrúpulo de verdad histórica. Por San Pablo, Jesucristo es regularmente llamado "el Señor", exceptuando las citaciones del Antiguo Testamento. Es probable que el lenguaje del Apóstol no ofrezca ni una sola excepción [23]. En todo caso, "Señor" se ha convertido en el nombre propio de Cristo y puede pasarse, por lo mismo, sin el artículo [24]. Hay más. Al apropiarse el nombre de Jehová, Cristo recibe también todos los Atributos Divinos: Pablo se dice servidor de Cristo, así como los profetas se complacían en llamarse servidores de Jehová; en las frases que expresan acciones divinas, tales como la creación, la colación de la Gracia, la santificación, el juicio, la retribución final, los nombres Dios y Señor se emplean indistintamente como sinónimos; y, en fin, lo que la Escritura refiere de Jehová, Pablo lo entiende, sin ninguna vacilación, de su Maestro [25].

Jehová era la "Roca de Israel" o simplemente "la Roca". Los autores del Antiguo Testamento nos habituaron a este lenguaje. Pablo lo ignora menos que nadie, lo que no le impide afirmar que la "Roca era Cristo" preexistente: *Petra autem erat Christus* [26]. Y agrega un poco más adelante: "No tentemos al Señor (o Cristo), como algunos lo tentaron y perecieron por la mordedura de las serpientes" [27]. Ya se lea "el Señor", ya "el Cristo", la variante tiene poca importancia, porque para San Pablo son sinónimos los dos términos. Joel había dicho, hablando de Jehová: "Cualquiera que invoque el nombre del Señor se salvará" [28]. Pero el Señor es Cristo y el Apóstol puede comentar de esta manera ese texto: "Ya no hay diferencia entre el Judío y el Griego, puesto que todos tienen el mismo Señor, liberal para con todos aquellos que lo invocan; porque (está escrito): Cualquiera que invoque el nombre del Señor se salvará" [29]. La salvación, ligada en otro tiempo a la invocación del nombre de Jehová, está ligada ahora a la

---

[23] Cremer, *Wörterbuch der neutest. Gräcität*⁹, p. 619, dice que *fuera de las citaciones del Antiguo Testamento,* San Pablo emplea *κύριος* en el sentido de "Dios", al menos en I Cor. X, 25 (*τοῦ κυρίου γὰρ ἡ γῆ καὶ τὸ πλήρωμα αὐτῆς*). ¿Cómo no ha observado ese sabio que aquí hay una citación textual de Salmo XXIII (XXIV), 1? — En realidad no se ha señalado ninguna excepción aceptable a la regla que damos. No hay ningún motivo para admitir que haya excepción en XVI, 7: "Espero permanecer con vosotros si *el Señor* lo permite".

[24] Rom. XIV, 6; I Cor. VII, 22; Ef. VI, 8; Filip. II, 11, etc.

[25] Am. III, 7; Jer. VII, 35; Dan. IX, 6, etc.

[26] I Cor. X, 4.

[27] I Cor. X, 9. Alusión a Núm. XXI, 5-6.

[28] Joel III, 5 (II, 32): Kōl ăsher-yiqᵉrā' bᵉshēm Yahwe yimmālēt.

[29] Rom. X, 18.

invocación de Cristo y, para probarlo, Pablo se apoya en las palabras del Profeta. De esto se sigue en buena lógica que, a los ojos de Pablo, Cristo es uno con Jehová. ¿Cómo explicar de otra manera las palabras que Pablo dirige a los ancianos de Efeso: "Velad sobre vosotros y sobre todo el rebaño de que el Espíritu Santo os ha constituido guardianes, para gobernar la Iglesia de Dios que El adquirió con su propia sangre"? [30]. Esta frase escandalizó muy al principio a teólogos pusilánimes, quienes la hicieron sufrir diversas correcciones, de las cuales hubo una, consistente en substituir el nombre de "Dios" por el nombre de "Señor", que terminó por invadir la mayor parte de los manuscritos griegos. Los críticos modernos recurren, por su parte, a las hipótesis más extravagantes para no dejar decir a Pablo que "Dios adquirió la Iglesia con su propia sangre". Pero el Apóstol no necesita de la ayuda de ellos. El lenguaje paulino no es más extraordinario en este lugar que en otros muchos pasajes: se limita, según su costumbre, a identificar a Jesucristo con Dios y le aplica un atributo que no le conviene más que según la naturaleza humana. Pero a ello lo autoriza la comunicación de los idiomas, de la cual hace Pablo el uso más amplio.

¿Podremos extrañarnos todavía del valor que San Pablo da a la fórmula "Cristo es Señor"? De ella hace Pablo el eje de la ortodoxia y el criterio de los carismas: "Ninguno que hable bajo (el impulso de) el Espíritu de Dios dice: Jesús (sea) anatema! y nadie puede decir: Jesús (es) Señor, si no es en el Espíritu Santo" [31]. Pablo la considera como el resumen más conciso de su Evangelio: "No nos predicamos a nosotros mismos, sino a Cristo Jesús Señor" [32]. Y aún más: la presenta como una profesión de Fe cristiana que contiene en substancia las condiciones para la salvación: "Si confiesas con tu boca que Jesús es Señor y si crees en tu corazón que Dios lo resucitó de entre los muertos, te salvarás; porque, dice la Escritura, cualquiera que crea en El no será confundido" [33]. Isaías había dicho esto claramente de Dios y no de Cristo; pero para San Pablo es la misma cosa —no debemos cansarnos de repetirlo—, puesto que su Cristo es Señor y Dios.

3. Siendo esto así, se debe esperar ver al Apóstol colocar a Cristo por encima de todo lo que no es Dios, en una esfera inaccesible a los seres creados, dirigirle himnos y oraciones como a Dios mismo y aplicarle las doxologías que la Escritura reserva para Dios. Nuestras previsiones no están equivocadas.

---

[30] Hechos XX, 28. Véanse p. 486-7.
[31] I Cor. XII, 3.
[32] II Cor. IV, 5.
[33] Rom. X, 9. Véase Is. XXVIII, 16, de donde está tomada la citación.

La Epístola a los Gálatas empieza con estas palabras: "Pablo apóstol, no por la autoridad de los hombres, ni por la mediación de un hombre, sino por Jesucristo y Dios Padre" [34]. Pablo niega de manera absoluta a los hombres toda causalidad, tanto remota (ἀπό) como inmediata (διά), de su Apostolado: él no es ni el delegado ni el mandatario de los hombres. Así es que cuando se dice Apóstol por obra exclusiva de Jesucristo y de Dios Padre, considera evidentemente a Cristo como a un ser superior al hombre, o, más bien, como a una Persona que es más que un hombre. Entre el hombre y Dios hay, sin duda, grados infinitos; pero si se reflexiona en que Pablo no hace derivar la Gracia —y una Gracia como la del Apostolado— de un ser inferior a Dios y en que comprende a Jesucristo y a Dios bajo una misma partícula causativa (διά), sin que se pueda alegar que establezca entre los dos una subordinación de autoridad o de categoría, puesto que aun es Jesucristo el primero en ser nombrado aquí, no se tendrá nada que oponer a los intérpretes que ven en estas palabras una prueba de la Divinidad del Hijo. Para destruir el razonamiento de ellos, se debe estar seguro de antemano de que Jesucristo no es Dios y de que Pablo no lo creyó tal; pero semejante prejuicio o mala fe hace imposible toda sana exégesis.

La conciencia cristiana no separa a Cristo de Dios. Desde un principio se le ruega, se le invoca, se le canta, se le glorifica como a Dios. San Esteban dice al expirar: "Señor Jesús, recibid mi espíritu... Señor, no les imputes este pecado" [35]. La ardiente súplica que Jesús dirige a su Padre desde la Cruz es la misma que los primeros mártires dirigen a Jesús. Es que en lo sucesivo "cualquiera que invoque el nombre del Señor se salvará" [36]; y el Señor no es otro que Cristo. Los fieles son "aquellos que invocan el nombre del Señor"; tal es el título que los distingue y caracteriza. Pablo

---

[34] Gal. I, 1: *Παῦλος ἀπόστολος, οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων οὐδὲ δι' ἀνθρώπου, ἀλλὰ διὰ 'Ιησοῦ Χριστοῦ καὶ Θεοῦ πατρός.*

La preposición *ἀπό* designa la fuente, la preposición *διά* indica el canal de la vocación al apostolado. Pablo recibió el apostolado *de Dios,* por oposición a los falsos apóstoles; y lo recibió *inmediatamente de Dios,* al igual de los Doce. En el segundo miembro de la frase, la partícula *διά* está empleada sola para mostrar que aquí la fuente y el canal son idénticos.—La prueba de la Divinidad de Cristo fundada en este pasaje fue extensamente desarrollada por Orígenes en su comentario (véase la *Apología pro Origine* de San Pamfilio XIV, 1297-8); y fue repetida en substancia por los comentaristas latinos (Victorino, El Ambrosiaster, San Jerónimo, etc.), y griegos (San Juan Crisóstomo, Teodoreto, etc.).

[35] Hechos VII, 59: *Κύριε 'Ιησοῦ, δέξαι τὸ πνεῦμά μου.*—VII, 60: *Κύριε, μὴ στήσῃς αὐτοῖς ταύτην τὴν ἁμαρτίαν.* En las actas de los mártires se hallan muchas oraciones semejantes.

[36] Rom. X, 13.

escribe "a la iglesia que está en Corinto, a los (fieles) santificados en Cristo Jesús, santos por vocación, así como a aquellos que invocan el nombre de Nuestro Señor Jesucristo en cualquier lugar que sea" [37]. Después de la teoría, la práctica. Sintiendo el Apóstol "en su carne un aguijón, un ángel de Satanás", que lo abofetea y que parece que va a paralizarle su ministerio, pide tres veces al Señor que lo libre de él; y el Señor le dice: "Mi gracia te basta" [38]. Pablo ora, no a Dios Padre, sino al Señor, porque sabe muy bien que orar al Señor es orar a Dios mismo; y el Señor, autor y distribuidor de la Gracia, le promete su auxilio todopoderoso.

El año 112 de nuestra Era, algunos renegados refirieron a Plinio que antes de que apostataran tenían la costumbre de reunirse para cantar himnos a Cristo como a un Dios: *Christo quasi Deo* [39]. Esto no era una novedad. Uno de los fiadores de Eusebio afirma que se remonta a los orígenes [40] la costumbre de componer salmos y odas en que el Verbo era celebrado como Dios. Este aserto puede ser comprobado por el testimonio expreso de San Pablo: "Entreteneos con salmos, himnos y cánticos espirituales, cantando y celebrando en vuestros corazones al Señor" [41] Jesucristo. En el pasaje paralelo, "el Señor" es substituido por "Dios" [42], lo que prueba que los fieles dedicaban las mismas alabanzas a Dios y a Cristo. Muy probablemente han llegado hasta nosotros algunos cortos fragmentos de esas composiciones primitivas, que son más notables por el acento religioso que por la inspiración poética. Por ejemplo, esta descripción rimada del "misterio de la piedad":

El se manifestó en la carne,
fue justificado en el espíritu,
apareció a los ángeles;
fue predicado entre las naciones,
fue creído en el mundo,
fue arrebatado a la gloria [43].

---

[37] I Cor. I, 2.

[38] II Cor. XII, 8-9.

[39] *Epist. ad Trajan.* 96.

[40] *Hist. Eccl.* V, XXVIII, 5: ... *Ψαλμοὶ δὲ ὅσοι καὶ ᾠδαὶ ἀδελφῶν ἀπ' ἀρχῆς ὑπὸ πιστῶν γραφεῖσαι τὸν Λόγον τοῦ Θεοῦ τὸν Χριστὸν ὑμνοῦσιν θεολογοῦντες;*

[41] Ef. V, 19: *ᾄδοντες καὶ ψάλλοντες τῇ καρδίᾳ ὑμῶν τῷ κυρίῳ.*

[42] Col. III, 16: *ᾄδοντες ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν τῷ Θεῷ.*

[43] I Tim. III, 16. Otro fragmento probable es Ef. V, 14 y quizá también I Cor. II, 9; pero en este último texto no se trata de Cristo.

La doxología es una especie de himno en pequeño. Los Hebreos la ligaban al solo nombre de Dios y esto es lo que observa en general el Apóstol mismo: "A Dios solo honor y gloria en los siglos de los siglos. Amen" [44]. Pero San Pablo, San Juan, San Pedro, así como la Epístola a los Hebreos, substituyen ya insensiblemente, y como si estuvieran de acuerdo, el nombre del Padre por el del Hijo: "El Señor me librará de todo mal y me salvará (haciéndome entrar) en su reino celestial. Para El sea la gloria en los siglos de los siglos. Amen" [45]. Porque, ya que de El se espera la

---

[44] Hay dos especies de doxología: la que consiste en una fórmula de bendición que empieza en hebreo con *bārûk*, en griego con *εὐλογητός* (*benedictus*); y la que toma la forma indicada en el texto o una forma más complicada. La primera, muy frecuente en el Antiguo Testamento y ligada también al nombre de Dios en el Nuevo (Lucas I, 68; Rom. I, 25; II Cor. I, 3; XI, 31; Ef. I, 3; I Pedro I, 3; y, en cuanto a Cristo Dios, Rom. IX, 5) es menos especial y puede por excepción dirigirse a un hombre, Luc. I, 42 (María: *εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν*); Judic. V, 24 (Jahel: *thebōrak minnāshîm, εὐλογηθείη ἐν γυναιξὶν 'Ιαήλ*); Deut. XXVIII, 3 (Israelita fiel: *bārûk 'attāh, εὐλογημένος σύ*), de modo que no es necesario ver una confesión de fe expresa en la Divinidad de Jesucristo en la salutación con que se le aclamaba durante su entrada triunfal en Jerusalén: *Benedictus qui venit in nomine Domini* (Mateo XXI, 9; Marcos XI, 9; Lucas XIX, 38 (véase Mateo XXIII, 39; Lucas XIII, 35): citación de Salmo CXVII (CXVIII), 26.—Por lo contrario, la doxología propiamente dicha está exclusivamente reservada a Dios y jamás se junta con el nombre de ningún ser creado, ni ángel ni hombre. Esta es también la regla ordinaria en el Nuevo Testamento: Rom. XI, 36 (*αὐτῷ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας· ἀμήν*); Gal. I, 5 (*ᾧ ἡ δόξα κτλ.*); Filip. IV, 20 (*Τῷ δὲ Θεῷ καὶ πατρὶ ἡμῶν ἡ δόξα κτλ.*); Ef. III, 21; I Tim. I, 17; VI, 16; I Pedro V, 11; Jud. 25: Apoc. VII, 12 y dos ó tres casos dudosos discutidos aquí abajo.

[45] II Tim. IV, 18: *'Ρύσεταί με ὁ κύριος ἀπὸ παντὸς ἔργου πονηροῦ καὶ σώσει εἰς τὴν βασιλείαν αὐτοῦ τὴν ἐπουράνιον· ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων· ἀμήν.* Es muy importante notar que los otros Apóstoles tienen doxologías semejantes cuya aplicación a Cristo está fuera de duda: II Pedro III, 18 (*αὐξάνετε δὲ ἐν χάριτι καὶ γνώσει τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ σωτῆρος 'Ι. Χ. Αὐτῷ ἡ δόξα καὶ νῦν καὶ εἰς ἡμέραν αἰῶνος*); Apoc. I, 6 (*Τῷ ἀγαπῶντι ἡμᾶς καὶ λύσαντι ἡμᾶς ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ... αὐτῷ ἡ δόξα κτλ.*).

El Apocalipsis tiene de notable que une al Hijo y al Padre en la misma doxología, Apoc. V, 13 (*Τῷ καθημένῳ ἐπὶ τῷ θρόνῳ καὶ τῷ ἀρνίῳ ἡ εὐλογία κτλ.*); VII, 10 (*ἡ σωτηρία τῷ Θεῷ ἡμῶν... καὶ τῷ ἀρνίῳ*). En presencia de estos hechos no se puede menos que entender de Cristo la doxología de Hebr. XIII, 20-21 (*'Ο δὲ Θεὸς τῆς εἰρήνης, ὁ ἀναγαγὼν ἐκ νεκρῶν τὸν ποιμένα τῶν προβάτων τὸν μέγαν ἐν αἵματι διαθήκης αἰωνίου, τὸν κύριον ἡμῶν 'Ιησοῦν... ποιῶν ἐν ἡμῖν τὸ εὐάρεστον ἐνώπιον αὐτοῦ διὰ 'Ι. Χ. ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων· ἀμήν*), porque el relativo *ᾧ* se refiere naturalmente a la palabra más cercana; y, por lo demás, todo el énfasis de la composición está sobre la mediación de Cristo. Menos claro es el caso de I Pedro IV, 11 (*ἵνα ἐν πᾶσιν δοξάζηται ὁ Θεὸς διὰ 'Ιησοῦ Χριστοῦ, ᾧ ἐστιν ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων· ἀμήν*), porque parece

Gracia, es justo que para El sea el honor correspondiente y que se le den las gracias por ella: "Yo doy gracias a Cristo Jesús Nuestro Señor, quien me ha fortificado, por haberme juzgado fiel estableciéndome en el ministerio".

Sin embargo, es algo excepcional la atribución de las doxologías a Cristo. Cuando el pensamiento del Apóstol se fija exclusivamente en la Persona de Jesucristo, puede pedirle, invocarlo, darle gracias, exaltarlo, como si el mismo Jesucristo fuera el único autor de los bienes sobrenaturales; pero cuando lo nombra al mismo tiempo que al Padre, establece entre ambos un orden que jamás invierte. Y entonces da gracias, implora y glorifica a Dios *por* Jesucristo o *en* Jesucristo. Nada más natural. "El jefe de todos los hombres es Cristo, (así como) el jefe de la mujer es el hombre; (mas) el jefe de Cristo es Dios" [46]. Aquí tenemos una jerarquía bien marcada: Dios, Cristo, el hombre, la mujer. Léase atentamente el contexto y se notará, primeramente, que se trata de Cristo en cuanto Jefe de la Iglesia, en la economía de la Redención; en segundo lugar, que se trata de las relaciones del hombre y de la mujer desde el punto de vista cristiano y desde el punto de vista social. En efecto, el punto de que se habla es relativo al comportamiento de las mujeres en la Iglesia, comportamiento que está determinado por la posición de las mujeres en la Iglesia. Desde el punto de vista individual, la mujer cristiana está unida a Cristo Redentor de manera tan inmediata como el hombre, pero no se puede decir lo mismo desde el punto de vista social. Aquí hay una jerarquía que se debe reconocer en teoría y mantener en la práctica. Como Jefe de la Iglesia, Cristo depende inmediatamente de Dios, de quien es el enviado y el mandatario. El hombre depende inmediatamente de Cristo, a quien representa en las funciones sagradas de la jerarquía eclesiástica. La mujer —casada o no— depende inmediatamente del hombre, quien es el único que gobierna a la Iglesia. Y esta subordinación debe traducirse

que la idea de mediación es aquí accesoria. Se puede decir otro tanto de Rom. XVI, 27.

[46] I Cor. XI, 3: *παντὸς ἀνδρὸς ἡ κεφαλὴ ὁ Χριστός ἐστιν, κεφαλὴ δὲ γυναικὸς ὁ ἀνήρ, κεφαλὴ δὲ τοῦ Χριστοῦ ὁ Θεός.* — No se trata aquí de la subordinación *conyugal* de la mujer, porque los preceptos de Pablo se refieren a todas las mujeres, aun a las no casadas; ni de la subordinación *natural,* porque no se ocupa el Apóstol más que de la mujer cristiana; ni de la subordinación *individual,* porque todos los cristianos son iguales en Cristo y dependen inmediatamente de El (Gal. III, 28); así es que se trata de la subordinación *social* y *religiosa* (I Cor. XIV, 34; I Tim. II, 12). Es cierto que más adelante confirma Pablo esta subordinación basándose en la historia de la creación (I Cor. XI, 8-9: el hombre es la imagen y el reflejo de Dios, la mujer es el reflejo del hombre; véase I Tim. II, 13-14): pero esto es en un orden de ideas muy diferente.

exteriormente en actos, en las asambleas religiosas, por el velo, símbolo de dependencia, con el cual debe cubrirse la mujer la cabeza, y por la prohibición que se le hace de profetizar, de enseñar y de hablar en público, delante de los fieles y de sus pastores.

Dios es, pues, el Jefe de Cristo Mediador y ordinariamente se les considera en esta relación cuando son nombrados juntos en las doxologías y en las oraciones solemnes. Pablo espera la Gracia, la Misericordia y los otros bienes espirituales simultáneamente del Hijo y del Padre y puede pedirlos indistintamente al Padre o al Hijo [47]. Pero parece que el mismo San Pablo estableció la regla habitual de nuestras oraciones cuando dijo a los Colosenses: "Cuanto decís o hacéis, hacedlo *en nombre* del Señor Jesús, dando gracias *por El* a Dios Padre" [48]... Puesto que "todas las promesas de Dios se hacen *SI en El*", es muy justo que dirijamos *"por El el AMEN"* de nuestras bendiciones [49]. Quizá el cuidado de no lastimar en nada, ni aparentemente, el rigor del monoteísmo hebreo no es extraño a este uso introducido por los Apóstoles y adoptado desde entonces por la Iglesia, uso que, por lo demás, no impide, como ya lo vimos, que se ore separadamente al Hijo, llegado el caso, y que se le dediquen a veces las doxologías reservadas para Dios solo [50].

[47] En la fórmula inicial de muchas Epístolas: *χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ Θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ* (Rom. I, 7; I Cor. I, 3; II Cor. I, 2; Gal. I, 3; Ef. I, 2; Filip. I, 2; I Tes. I, 1; II Tes. I, 2; I Tim. I, 2; II Tim. I, 2; Tit. I, 4; Filem. 3) y a veces en otros lugares (Ef. VI, 23; I Tes. III, 11; II Tes. II, 16).

[48] Col. III, 17.

[49] II Cor. I, 20.

[50] Estas conclusiones sobre la oración dirigida a Cristo son admitidas en substancia por muchos autores protestantes: Chase (*The Lord's prayer in the early Church,* en *Texts and Studies,* t. I. fasc. 3, Cambridge, 1891); Seeberg (*Die Anbetung des Herrn bei Paulus,* Riga, 1891); Zahn (*Die Anbetung Jesu im Zeitalter der Apostel,* en *Skizzen aus dem Leben der alten Kirche*[3], Leipzig, 1908, p. 271-308). — E. von der Goltz (*Das Gebet in der ältesten Christenheit,* Leipzig, 1901) admite en general las tesis de Zahn y de Seeberg; pero insiste en el carácter excepcional de esas invocaciones y busca la explicación de ellas en la hipótesis de que el nombre de "Señor" está aplicado al Padre y al Hijo sin una clara distinción de las Personas. ¿No es más sencillo y más natural creer que esto es a causa de la identidad de naturaleza?

III. Jesucristo Dios.

1. *La Divinidad de Cristo y las apoteosis paganas.*—2. *Cuatro textos reveladores.*—3. *Vistazo sintético.*

1. Todas las civilizaciones antiguas —en Caldea, en Egipto, en China, en Persia, en las Indias— divinizaban a sus reyes. Al apoderarse Alejandro Magno del territorio de esas antiguas monarquías, se apropió los títulos honoríficos de sus soberanos. Los generales que se dividieron los Estados de Alejandro heredaron también, naturalmente, los títulos. Luego vinieron los Césares: al principio procuraron no contradecir abiertamente las ideas romanas, pero muy pronto se prestaron a una apoteosis que los servía en su política sin ofender las costumbres orientales. Se comenzó por divinizar a los Emperadores muertos y luego se rindieron los honores divinos aun a los Emperadores vivos. Si parece que no hicieron gran caso del nombre de "señor", tan querido para los Ptolomeos y los Herodes, sin escrúpulos se dejaron llamar nada menos que "dios-salvador, salvador y dios, dios" y también, cuando el padre gozaba ya de la apoteosis, "dios hijo de dios" [51]. Sin embargo, parece que Domiciano fue el primero, después del loco de Calígula, en hacerse llamar *dominus et deus noster* [52], hasta en su capital.

[51] Véase a Beurlier, *Le culte impérial*, etc., París, 1891 (con la tesis latina del mismo autor) y a Deissmann, *Licht vom Osten* etc., Tubinga, 1908, p. 243-276.

No citaremos más que un ejemplo curioso, tomado de las *Excavations in Cyprus* del *Journal of Hellen. Stud.* t. IX, 1888, p. 243. El rey Ptolomeo VI, por sobrenombre Filométor, que se hacía llamar *Dios*, dedicó a Venus de Pafos esta inscripción votiva:

ΒΑΣΙΛΕΑ ΠΤΟΛΕΜΑΙΟΝ
ΘΕΟΝ ΦΙΛΟΜΗΤΟΡΑ
ΠΑΦΙΑΙ

Más tarde, después de haber destruido la inscripción primitiva, se aprovechó el mismo pedestal para la *diosa* Julia, hija de Augusto, *dios hijo de dios*:

[ΙΟΥ]ΛΙΑΝ ΘΕΑΝ ΣΕΒΑΣΤΗ[Ν]
ΘΥΓΑΤΕΡΑ ΑΥΤΟΚΡΑΤΟΡΟ[Σ]
ΚΑΙΣΑΡΟΣ ΘΕΟΥ ΥΙΟΥ ΘΕΟΥ κτλ.

[52] Suetonio, *Domit.* 13: *Dominus ac deus noster sic fieri jubet.*

Los cristianos rechazaron siempre con indignación esas impías pretensiones. La profanación de los Nombres y de los Atributos divinos les inspiraba un invencible horror. Cuando el autor del Apocalipsis dice al ángel de Pérgamo: "bien sé que habitas junto al trono de Satanás" [53], no se puede menos que pensar en el primer templo erigido al dios Augusto y a la diosa Roma, templo de mármol deslumbrante que se levantaba en lo más alto de la acrópolis de Pérgamo, dominando el llano del Caique y visible a lo lejos en todas direcciones. La protesta de San Pablo contra la divinización de los hombres no es menos enérgica.

Nadie es Dios si no es (Dios) solo. Hay ciertamente en el cielo y sobre la tierra seres que son llamados dioses (por abuso de lenguaje), de suerte que se habla de muchos dioses y de muchos señores, pero para nosotros es único Dios Padre, de quien todo (viene) y a quien nosotros (vamos) y único es el Señor Jesús por quien todo (existe) y por quien nosotros (somos cristianos) [54].

Por lo cual, cuando oímos al Apóstol dar a Cristo el Nombre y los Atributos de Dios, no nos ponemos a pensar en las deificaciones paganas, reprobadas por él con tanta energía, y dejamos a esas expresiones el único sentido que autoriza el monoteísmo hebreo unido a las distinciones personales establecidas por la Revelación Cristiana en el seno de la Vida Divina.

2. Cuatro textos, tomados ex professo de todos los grupos de las Epístolas, podrán enseñarnos qué idea tuvo Pablo siempre del Cristo preexistente. Jesucristo está "elevado por encima de todo, Dios bendito para siempre"; El es "nuestro gran Dios y Salvador"; en El "habita la plenitud de la Divinidad"; El es, en fin, "subsistente en la forma de Dios". Examinemos brevemente el alcance de estos testimonios.

Del seno de Israel salió "según la carne, el Cristo que es elevado por encima de todo, Dios bendito en todos los siglos" [55]. Tan claramente se refiere a Cristo esta frase, explicando su naturaleza trascendente y divina, que jamás ha sido entendida de otra manera por la tradición cristiana.

[53] Apoc. II, 13: *Scio ubi habitas ubi sedes (θρόνος) est Satanae.*

[54] I Cor. VIII, 5-6. Véase a Deissmann, *Licht vom Osten*, p. 255-8.

[55] Rom. IX, 5: *ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα, ὁ ὢν ἐπὶ πάντων, Θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν.*

En cuanto a la crítica del texto véase a Sanday, *Epistle to the Romans;* en cuanto a la exégesis y la tradición patrística, consúltese a Durand (A.), *La divinité de J.—C. dans S. Paul*, Rom. IX, 5 (*Revue biblique*, t. XII, 1903, p. 550-570).

En Oriente San Dionisio de Alejandría y los obispos signatarios de la carta sinodal contra Pablo de Samosata, San Atanasio, San Basilio, San Gregorio de Niza, San Epifanio, San Cirilo de Alejandría; en Occidente San Ireneo, San Hipólito, Tertuliano, Novaciano, San Cipriano, San Hilario, San Ambrosio, San Jerónimo; los comentaristas griegos y latinos, Orígenes, el Ambrosiaster, Pelagio, San Juan Crisóstomo, Teodoro de Mopsuesta, Teodoreto y los demás ni siquiera hacen la suposición de que se le pueda dar otro sentido. Se necesita descender hasta Focio para hallar una voz disidente; porque lo único que se puede decir del silencio de Arrio, de Diódoro de Tarso y de los escritores arrianos del siglo cuarto es que nuestro texto los embarazaba y que evitaban citarlo porque veían en él una objeción fatal a su tesis. Ciertos exégetas modernos tienen menos escrúpulos: arbitrariamente ponen un punto, ya después de "el Cristo según la carne", ya antes de "Dios bendito para siempre"; y obtienen un fragmento de frase que traducen de esta manera:

A) Aquel que está por encima de todo (es) Dios bendito para siempre.
B) El Dios que está por encima de todo (es, o sea) bendito para siempre.
C) Dios (es, o sea) bendito para siempre.

Todo el mundo convendrá en que esta puntuación da al texto un aspecto desmañado y un giro extraño. A nadie se le podía ocurrir, seguramente, sino estando firmemente persuadido de antemano de que Pablo no puede dar a Cristo el nombre de Dios y de que jamás aplica al Hijo de María una doxología. Aun cuando esta doble hipótesis fuera acertada, la conclusión que de ella se saca no dejaría de ser un sofisma y con el mismo título habría que tachar en la enseñanza de San Pablo todas las aserciones que no aparecen más que una vez en sus escritos; pero la doble hipótesis es tan falsa como gratuita: el Apóstol da a veces a Cristo el nombre de Dios y le aplica doxologías. Por lo demás, nuestro texto no es propiamente una doxología; es una afirmación pura y simple de la supereminente dignidad de Cristo, terminada con un *amén* de bendición y de alabanza. El *amén* solo, si nos atenemos a él, forma toda la doxología. Es fácil mostrar que la construcción imaginada por los racionalistas es contraria a la lógica y a la gramática. No es la excelencia del Padre sino la del Hijo lo que el pasaje realza. Las palabras "según la carne" nos preparan para una antítesis: esperamos un segundo aspecto del retrato de Cristo; el inciso "que está por encima de todo, Dios bendito para siempre" cautiva nuestra atención, completa la imagen del Salvador y termina con un rasgo

admirable el cuadro de las prerrogativas de los Judíos: descendencia de Israel, filiación adoptiva, presencia sensible de Dios, legislación transmitida por ángeles, culto legítimo, promesas mesiánicas, sangre de los Patriarcas, parentesco humano con Jesucristo cuya naturaleza superior redunda en gloria para ellos. Para que la frase desprendida fuera una doxología relativa al Padre, se necesitaría que la palabra "bendito" estuviera a la cabeza, en lugar de hallarse como ahogada en medio de la proposición, o que la frase empezara con un verbo optativo: una doxología como la que se nos propone para corregir el sentido natural de San Pablo no tendría igual en la lengua griega. Esta construcción inusitada, que está en contradicción con la tercera explicación, se complica en las otras dos con un solecismo [56]. No es de extrañar, por lo tanto, que los Padres Griegos, que conocían su lengua un poco mejor que nuestros modernos exégetas, no la mencionen, ni siquiera para refutarla.

Jesucristo no es Dios de una manera impropia, participada, analógica; está elevado por encima de todo lo que no es Dios. Como esta calidad de Dios soberano no puede convenir más que a un ser único, el Hijo debe ser necesariamente consubstancial al Padre e idéntico con El en naturaleza. Al final de su carrera, Pablo no hallará cosa más excelente que decir de Cristo: "Esperamos, escribe a Tito, la manifestación gloriosa de nuestro gran Dios y Salvador Jesucristo (*τοῦ μεγάλου Θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Χριστοῦ 'Ιησοῦ*)" [57]. Es consolador ver que los exégetas de nues-

---

[56] El participio del verbo "ser", precedido del artículo definido y seguido de una preposición con su régimen, nunca califica a un substantivo. Se puede decir muy bien *ὁ ἐπὶ πάντων*, o *ὁ ἐπὶ πάντων Θεός*, o también *ὁ ὢν ἐπὶ πάντων*, pero no *ὁ ὢν ἐπὶ πάντων Θεός* tomando a *ὁ* por el artículo de *Θεός*. En esta expresión, la palabra *Θεός* está necesariamente en aposición con *ὁ ὢν ἐπὶ πάντων* y el artículo con el participio presente equivale entonces a un relativo que se refiere al nombre que lo antecede, que aquí es Jesucristo.

[57] Tit. II, 13-14: *προσδεχόμενοι τὴν μακαρίαν ἐλπίδα καὶ ἐπιφάνειαν τῆς δόξης τοῦ μεγάλου Θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Χριστοῦ 'Ιησοῦ.* —Suponiendo que *τοῦ Θεοῦ* designara a Dios Padre, la ausencia del artículo delante de *σωτῆρος ἡμῶν* sería de una intolerable incorrección. Por la misma razón, II Pedro I, 1 (*ἐν δικαιοσύνῃ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν καὶ σωτῆρος 'Ι. Χ.*) debe entenderse solamente de Cristo. Se debe agregar que en esa época la expresión *Θεὸς καὶ σωτήρ* era muy usada como título honorífico. Por otra parte, *ἡ ἐπιφάνεια τῆς δόξης* designa claramente la gloriosa parusia de Cristo. Esto es algo que se reconoce cada día más. La traducción anglicana *revisada* corrigió de esta manera la antigua traducción: our great God and Saviour (en lugar de *the great* God and our Saviour). También Weizsäcker traduce así: *die Erscheinung der Herrlichkeit unseres grossen Gottes und Heilandes Jesus Christus.* La mayor parte de los comentaristas de ahora siguen esta exégesis, aun los protestantes. Véase a B. Weiss, *Meyer's Kommentar*[7].

tros días vuelven cada vez más a la interpretación tradicional. Si se tratase del Padre, el Apóstol no agregaría a Dios el epíteto de "grande" que no es necesario expresar hablándose del principio de la Divinidad. Además, la parusia es siempre la manifestación gloriosa del Hijo viniendo a juzgar al mundo: jamás es la del Padre. En fin, —y este argumento es decisivo—, los dos títulos "gran Dios" y "Salvador" están comprendidos en el texto griego bajo el mismo artículo definido y, por lo mismo, deben referirse a la misma persona: para que fuese posible separarlos y referir solamente el segundo a Jesucristo, se necesitaría que este último nombre estuviera puesto entre los dos. Rechazar todavía esta prueba, so pretexto de que Jesucristo no es Dios y de que San Pablo no debió llamarlo así, es renunciar a hacer obra de exégeta, para atrincherarse detrás de un prejuicio de terca negación.

Por reveladores que sean estos textos, todavía no son más que breves relámpagos, rayos de luz. En las cartas de la cautividad es donde está burilada con el más admirable relieve la imagen del Cristo preexistente. Nada hay que se parezca más al Prólogo de San Juan que los pasajes cristológicos de la Epístola a los Colosenses. El paralelismo excede al orden de las ideas y alcanza a la expresión misma: en ambas partes se presenta Cristo como un depósito de Gracias cuya plenitud se desborda sobre todo el Género Humano; y la unión de la Divinidad y de la Humanidad en la Persona de Cristo se afirma con una fórmula de igual atrevimiento. Pero, mientras que San Juan se complace en considerar el Logos en el seno de la Luz Divina de la cual El es el resplandor eterno, San Pablo contempla de preferencia a Cristo a la cabeza de la humanidad a la que El rescata y de la creación a la cual restituye la armonía primitiva. Porque el objeto principal del Apóstol, determinado por la controversia con los falsos doctores de Colosas, es mostrar que Cristo es superior a todas las cosas, como hombre y como Dios, en el tiempo y en la eternidad; por lo cual acumula sobre la Persona de Cristo, sin inquietarse mucho por el orden lógico ni por el cronológico, los títulos de honor, los calificativos excepcionales, las dignidades y las prerrogativas que lo colocan de manera absoluta fuera de toda comparación y que le confieren una primacía supereminente.

De esta manera, Cristo es "*el* Hijo amadísimo" necesariamente único, que con esta calidad dispone del Reino de su Padre como de *su* Reino propio. Cristo es la "Imagen del Dios invisible", vivo retrato del Padre celestial, El solo perfectamente semejante a su arquetipo y El solo capaz de revelarlo a los hombres, porque sólo El lo conoce. Cristo "es el Primogénito de toda criatura", porque "existe antes de toda criatura". Cristo es el conservador

de todas las cosas; y ningún ser creado, por elevado que esté en las jerarquías celestiales, se escapa a la actividad creadora de Cristo, ni a su providencia. Cristo es "el jefe soberano de la Iglesia", autor de la Redención y de la remisión de los pecados, primogénito de entre los muertos y primicia de la resurrección, porque, debiendo ser el primero en todo, no puede faltarle ninguna preeminencia. Cristo posee la plenitud de las Gracias requeridas para llenar su papel de reconciliador y de pacificador universal [58]. En fin, como último rasgo, "toda la plenitud de la Divinidad habita en El corporalmente" [59]. No se debe confundir esta fórmula con la anterior: ambas difieren entre sí de todo a todo: allá se trata de la plenitud de las Gracias y aquí de la plenitud de la Divinidad; allá de una plenitud que descansa en la Persona de Cristo y aquí de una plenitud que reside en el Cuerpo de Cristo. La expresión empleada por San Pablo no es equívoca: "toda la plenitud de la Divinidad" no puede ser sino la Naturaleza Divina misma.

Sin embargo, en el texto cristológico de la Epístola a los Filipenses es donde hallamos la expresión más acabada del pensamiento de Pablo. Queriendo dar el Apóstol a sus discípulos un ejemplo de abnegación y mostrarles que la humillación voluntaria es una semilla de gloria, les propone las tres etapas de Vida Divina, de vida de prueba y de vida glorificada, recorridas por Cristo Jesús: "Quien siendo en la forma de Dios no consideró como un botín el ser (tratado) al igual de Dios; —mas se despojó a Sí mismo tomando la forma de esclavo, haciéndose semejante a los hombres; y, reconocido hombre por sus exterioridades, se abatió a Sí mismo haciéndose obediente hasta la muerte y hasta la muerte de la cruz—; por lo cual Dios lo ha exaltado y le ha dado un nombre que está por encima de todo nombre, a fin de que al nombre de Jesús toda rodilla se doble en el cielo, sobre la tierra y en los infiernos y de que toda lengua confiese que el Señor Jesucristo (entró) en la gloria del Padre" [60].

Hay como dos fases distintas en cada una de estas tres etapas de majestad, de humillación y de gloria. Antes de todos los siglos Cristo existía en la forma de Dios y, por ese solo hecho, era Dios, porque la forma de Dios es lo mismo que su esencia; y, como Dios, Cristo tenía derecho, tanto como su Padre (*τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ*), a los honores divinos. Esta majestad no le impidió abatirse hasta nosotros: El se despojó (*ἐκένωσεν ἑαυτόν*), no haciendo a un lado la Forma Divina, que era inseparable de su ser, sino ocultándola bajo su forma humana y renunciando de esta manera por un tiempo a los honores divinos que le eran debidos; y se abatió (*ἐταπείνωσεν ἑαυτόν*) to-

[58] Col. I, 13-20. Véase el t. I, p. 320-325.
[59] Col. II, 9. Véase más adelante p. 179-180.
[60] Filip. II, 6-11. Véase el t. I, p. 349-353 y nota I de ese mismo tomo.

davía más de lo que exigía su condición de hombre, sometiéndose a la muerte y a la más ignominiosa de las muertes. Para dar a su renunciamiento voluntario una recompensa proporcionada, Dios forza ahora a todos los seres creados a que rindan homenaje a Cristo y a que confiesen su triunfo.

3. A riesgo de anticipar un poco lo que va a ser materia del capítulo siguiente, tratemos de esbozar los principales rasgos de esta imagen.

Cristo es de un orden superior a todo ser creado [61], El mismo es Creador [62] y Conservador del mundo [63]; todo existe por El, y en El y para El [64]. Cristo es causa eficiente, ejemplar y final de todo lo que existe: luego es Dios.

Cristo es la imagen del Padre invisible [65]; es el Hijo de Dios, pero no como los otros hijos: lo es de una manera incomunicable; es *el* Hijo, el propio Hijo, el Amadísimo y siempre lo ha sido [66]. Luego Cristo procede de la esencia divina; es consubstancial al Padre.

Cristo es el objeto de las doxologías reservadas a Dios [67]; se le suplica al igual que al Padre [68]; de Cristo se esperan bienes que sólo el poder de Dios puede conferir: la Gracia, la Misericordia, la Salvación [69]; ante Cristo debe doblarse toda rodilla en el Cielo, sobre la tierra y en los infiernos [70], así como toda rodilla se dobla en adoración ante la majestad del Altísimo.

Cristo posee todos los atributos divinos: es eterno, puesto que es el primogénito de toda criatura y puesto que existe antes de todos los siglos [71]; es inmutable, puesto que existe en la forma de Dios [72]; es todopoderoso, puesto que tiene el poder de fecundar aun la nada [73]; es inmenso, puesto que lo

[61] Ef. I, 21.
[62] Col. I, 16.
[63] Col. I, 17.
[64] Col. I, 16-17.
[65] II Cor. IV, 4; Col. I, 15.
[66] II Cor. I, 19; Rom. VIII, 3-32; Col. I, 13; Ef. I, 6, etc.
[67] Rom. IX, 5; XVI, 27; II Tim. IV, 18. Himnos: I Tim. III, 16; Ef. V. 14.
[68] II Cor. XII, 8-9; Rom. X, 12-14; I Cor. I, 2.
[69] Rom. I, 7; I Cor. I, 3; II Cor. I, 2; Ef. I, 2; Filip. I, 2; Col. I, 3; Filem. 3; II Tes. I, 2; I Tim. I, 2; Tit. I, 4. — Rom. XVI, 20; I Cor. XVI, 23; II Cor. XIII, 13; Gal. VI, 18; Ef. VI, 23; Filip. IV, 23; I Tes. V, 28; II Tes. III, 18; Filem. 25, etc.
[70] Filip. II, 10.
[71] Col. I, 15-17.
[72] Filip. II, 6.
[73] Col. I, 16.

llena todo con su plenitud [74]; es infinito, puesto que en El habita el pleroma de la Divinidad, puesto que El es, más bien dicho, el pleroma de la Divinidad [75]; todo lo que es propiedad especial de Dios pertenece a Cristo como algo propio: el tribunal de Dios es el tribunal de Cristo [76], el Evangelio de Dios es el Evangelio de Cristo [77], la Iglesia de Dios es la Iglesia de Cristo [78], el Reino de Dios es el Reino de Cristo [79], el Espíritu de Dios es el Espíritu de Cristo [80].

Cristo es el Señor único [81]; se identifica con el Jehová de la Antigua Alianza [82]; es el Dios que conquistó a la Iglesia al precio de su propia sangre [83]; es "nuestro gran Dios y Salvador Jesucristo" [84]; y aun es "el Dios elevado por encima de todas las cosas" [85], dominando con su trascendencia infinita el conjunto de las cosas creadas. Si Cristo no es llamado Dios sin ningún epíteto, es porque la sola palabra Dios designa, en el lenguaje de Pablo, a la Persona del Padre y porque sería contradictoria una identidad personal entre el Padre y el Hijo.

[74] Ef. IV, 10; Col. II, 10.
[75] Col. II, 9.
[76] Rom. XIV, 10 (de Dios); II Cor. V, 10 (de Cristo).
[77] Rom. I, 1; XV, 16 (de Dios); Rom. I, 9; I Cor. IX, 12 (de Cristo).
[78] I Cor. I, 2; X, 32, etc. (de Dios); Rom. XVI, 16 (de Cristo).
[79] Ef. V, 5.
[80] Rom. VIII, 9.
[81] I Cor. VIII, 6.
[82] I Cor. X, 4-9. Véanse I Cor. II, 16; IX, 21; Rom. X, 13.
[83] Hechos XX, 28.
[84] Tit. II, 13.
[85] Rom. IX, 5.

CAPITULO II

RELACIONES DEL CRISTO PREEXISTENTE

I. La trinidad en la unidad.

1. Personas yuxtapuestas por coordinación. — 2. Interviniendo en función de sus relaciones eternas.

"La Teología de San Pablo, escribe Sabatier, no concluye como la Teología tradicional; el dogma de la Trinidad queda fuera de su esfera". Afirmación muy categórica, aunque un poco moderada, ciertamente, por esta concesión: "Sin embargo, Pablo llega a formular algunas distinciones en la actividad divina, que pueden ser consideradas como el punto de partida de las especulaciones posteriores y de la metafísica eclesiástica" [1]. En desquite, otros críticos liberales y racionalistas están admirados de lo que llaman la concepción trinitaria del Apóstol. Vamos a ver si tienen razón.

1. El número de casos en que las tres Divinas Personas están juntas en el mismo texto es un fenómeno sorprendente e inesperado: llegan muy bien a treinta [2]. No solamente están constantemente nombrados juntos el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, sin que en ello haya algún orden fijo, sino que se les distingue de toda criatura y se les coloca en la categoría del Ser Divino. Si no se hallan en San Pablo los términos técnicos de la Teología actual: "naturaleza, substancia, persona", ni mucho menos "subsistencia, consubstancialidad, circumincesión", en él encontramos el fondo de las ideas y también las relaciones mutuas que llegarían a hacer necesaria un

[1] A. Sabatier, *L'apôtre Paul*[3], París, 1896, p. 366.

[2] En la Nota S, al final de la obra, recorremos rápidamente todos los que no están estudiados aquí.

día la adopción uniforme de todos estos términos. Examinemos de cerca algunos de los textos de que se trata, deplorando no poder presentarlos en bloque, porque pierden mucho de su fuerza probatoria por el solo hecho de que se les considere separadamente:

Que la gracia del *Señor Jesucristo*
y el amor de *Dios* (*Padre*)
y la comunión del *Espíritu Santo*
sean con todos vosotros [3].

Es probable que se trate aquí de la *comunión* de que el Espíritu Santo es el agente y no de la comunión de la que El es el objeto; pero no importa gran cosa esta diferencia de matices. De todas maneras, Pablo atribuye al Hijo solo la Gracia, que en otras partes se complace en referir al Hijo y al Padre conjuntamente; después se remonta al primer manantial de la Gracia, es decir, al amor activo del Padre que resume y representa a toda la Na-

[3] II Cor. XIII, 13:

Ἡ χάρις τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ
καὶ ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ
καὶ ἡ κοινωνία τοῦ ἁγίου Πνεύματος
μετὰ πάντων ὑμῶν.

Las únicas dificultades exegéticas de este texto son el valor exacto de los genitivos y el sentido preciso de *κοινωνία*. Como los dos primeros genitivos son ciertamente subjetivos (el amor que Dios tiene por nosotros y la Gracia de que Jesucristo es el dispensador) es *a priori* muy probable que también el tercero lo sea: por lo mismo, la *κοινωνία* deberá entenderse en sentido activo (la que es obra del Espíritu Santo) y no en sentido pasivo (el Espíritu Santo comunicado). Ecumenio, copiado por Teofilacto, explica de esta manera los términos: "Les desea la *gracia* del Hijo por la cual nos salvó El gratuitamente, habiendo sido inmolado por nosotros; y el *amor* con que el Padre nos amó cuando por nosotros entregó a su Hijo único; y la *comunión* del Espíritu Santo, es decir, su participación y su recepción (*οἷον τὴν μετοχὴν αὐτοῦ καὶ μετάληψιν*), por la cual somos santificados todos nosotros" (CXVIII, 1088).

Si el sentido del genitivo *Πνεύματος* fuera objetivo, como parece suponerlo Ecumenio, el sentido de *κοινωνία* sería "posesión común del Espíritu Santo"; si es subjetivo, como nosotros pensamos, el sentido de *κοινωνία* será "comunicación mutua, unión de los espíritus y de los corazones", producida en los fieles por la unción del Espíritu (véanse Gal. II, 9: *δεξιὰ κοινωνίας*, Hechos II, 42: *προσκαρτεροῦντες... τῇ κοινωνίᾳ*, Rom. XV, 26; II Cor. VIII, 4 y Hebr. XIII, 16 en que *κοινωνία* se junta a *εὐποιΐα* como sinónima).

Estas diferencias de matices en el sentido no invalidan la prueba en favor de la Trinidad que los Padres, entre otros San Juan Crisóstomo y Teodoreto, sacan de este pasaje. Harnack escribió a propósito de este texto (*Entstehung und Entwickelung*

turaleza Divina; y, en fin, desciende a la distribución efectiva de las Gracias que viene a ser obra del huésped del alma justa, del Espíritu de santidad. Así es que las tres Personas contribuyen armónicamente, cada una en su esfera de apropiación, a la obra común de nuestra salvación, y el orden habitual que en ello hay es modificado, ya para mostrar que no implica desigualdad esencial, ya, más bien, en virtud de la asociación de las ideas. No menos notable es el texto siguiente:

Hay diferencias de *carismas*, pero es el mismo *Espíritu*;
hay diferencias de *ministerios*, pero es el mismo *Señor;*
hay diferencias de *operaciones*, pero es el mismo *Dios*
Quien obra todas las cosas en todos [4].

Que nadie se imagine una gradación ascendente y una esfera de actividad

der Kirchenverfassung, etc., Leipzig, 1910, p. 187): "Zwar bietet sie (die trinitarische Formel) Paulus noch nicht als solemne oder gar exklusive Formel, aber er bietet sie doch". Muy bien; pero ¿por qué no *solemne* y *exclusiva?*

[4] I Cor. XII, 4-6:

Διαιρέσεις δὲ χαρισμάτων εἰσίν, τὸ δὲ αὐτὸ Πνεῦμα·

καὶ διαιρέσεις διακονιῶν εἰσιν, καὶ ὁ αὐτὸς Κύριος·

καὶ διαιρέσεις ἐνεργημάτων εἰσίν, ὁ δὲ αὐτὸς Θεὸς

ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν πᾶσιν.

La palabra *διαίρεσις* significa más bien "división" que "diferencia", pero la diferencia resulta de la división. La diferencia es respecto a los diversos carismas, los diversos ministerios, las diversas operaciones, pero no implica la diversidad de las operaciones, de los ministerios y de los carismas comparados entre sí. Por lo cual los comentaristas griegos consideran estas tres palabras como sinónimas, o, más bien dicho, como si estuvieran aplicadas a los mismos objetos. Vale más distinguirlas parcialmente: las *operaciones* serán las gracias de curación, el don de los milagros y favores semejantes; los *ministerios* designarán los dones espirituales que tienen relación con el servicio activo de la Iglesia o de sus miembros; los *carismas* comprenderán, aparte de las dos categorías anteriores, todas las *gratiae gratis datae* cuya enunciación sigue: la glosolalia, el discernimiento de los espíritus, el don de interpretación, etc. En efecto, el Apóstol llama tres veces (I Cor. XII, 9.28.33) *χαρίσματα ἰαμάτων* a los dones de curación a los que habría que llamar más bien *ἐνεργήματα* (véase I Cor. XII, 10), si los carismas no comprendieran todas las demás gracias. Y cierra Pablo su lista de carismas, de operaciones y de ministerios, diciendo: "Desead de preferencia los más grandes de entre los carismas", lo cual prueba también que el nombre de carismas es el término más comprensivo.

desigual, en la que el Espíritu Santo —nombrado el primero y puesto en relación únicamente con los carismas— sería inferior a las otras dos Personas. A ello se oponen tres razones. Los ministerios y las operaciones pueden ser y están a veces comprendidos bajo la denominación general de Carismas. Además, el Espíritu Santo distribuye a cada quien, según su propio beneplácito, todos los Dones espirituales, en el número de los cuales hay señaladamente operaciones. En fin, aunque las operaciones, obra de poder, sean naturalmente atribuidas al Padre por apropiación; aunque los ministerios sean especialmente atribuidos al Hijo, Jefe siempre vivo de la Iglesia, todas esas Gracias, que son la propiedad común de las tres Divinas Personas, son atribuidas, ya a la una, ya a la otra, según el sujeto y la ocasión. Ni siquiera se comprueba aquí esta especie de jerarquía de las Personas que se observa en algunos pasajes.

2. En lugar de estar yuxtapuestas por coordinación, como en los textos citados arriba, las Personas aparecen frecuentemente en función de sus relaciones eternas o de las misiones que reciben las unas de las otras:

Cuando vino la plenitud de los tiempos, Dios envió a su Hijo, nacido de una mujer, puesto bajo la Ley, a fin de rescatar a aquellos (que están) bajo la Ley, para hacernos recibir la filiación adoptiva. Pues bien, por ser vosotros hijos, Dios envió a nuestros corazones al Espíritu de su Hijo clamando: ¡Abba, Padre! Por lo cual ya no eres servidor sino hijo; y si (tú eres) hijo, (tú eres) también heredero de por Dios [5].

[5] Gal. IV, 6:

῞Οτι δέ ἐστε υἱοί,

ἐξαπέστειλεν ὁ Θεὸς τὸ Πνεῦμα τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ

εἰς τὰς καρδίας ἡμῶν, κρᾶζον· ᾿Αββᾶ, ὁ πατήρ·

ὥστε οὐκέτι εἶ δοῦλος ἀλλὰ υἱός·

εἰ δὲ υἱὸς καὶ κληρονόμος τοῦ Θεοῦ.

Los dos rasgos más sorprendentes de este pasaje son la doble misión del Hijo y del Espíritu Santo por el Padre, con los efectos de esta misión. El Apóstol acaba de decir que en la plenitud de los tiempos envió Dios a su Hijo (v. 4): *ἐξαπέστειλεν τὸν Υἱὸν αὐτοῦ*. Esta misión del Hijo coincide con la Encarnación: cada una de las dos partículas componentes del verbo *ἐξαπέστειλεν* puede retener su valor propio, indicando *ἀπό* la distancia, el paso del Cielo a la tierra, y *ἐκ* la emisión u origen,

Quienes están movidos por el Espíritu de Dios son hijos de Dios. Porque no habéis recibido un espíritu de servidumbre para (inspiraros) de nuevo el temor; porque habéis recibido un espíritu de filiación en el cual exclamamos: ¡Abba, Padre! El Espíritu mismo se une a nuestro espíritu para atestiguar que somos hijos de Dios. Y si (somos) hijos, (somos) también herederos: herederos de Dios, coherederos de Cristo [6].

Estos dos textos no deben ser separados, porque se explican mutuamente: en los dos es Dios Padre quien envía al Espíritu, el cual es el Espíritu del Hijo y, por lo tanto, enviado también por el Hijo; en los dos, la filiación adoptiva es atribuida al Espíritu Santo, al Hijo del Padre; en los dos, en fin, la presencia del Espíritu supone la filiación adoptiva con todos los derechos que ésta entraña y la filiación adoptiva supone la presencia del Espíritu de

aunque quizá no se deba insistir más de la cuenta sobre estas diferencias de matiz en la expresión. Pablo dice ahora que Dios envió (*ἐξαπέστειλεν*) su Espíritu, llamado también el Espíritu del Hijo: aquí se trata de una misión temporal y accidental del Espíritu en el alma justa: esto no es la primer toma de posesión del alma por el Espíritu Santo sino el testimonio de la vida divina en el alma manifestándose por los dones carismáticos. En lugar de "*porque* sois hijos", muchos traducen: (En prueba de) *que* (*ὅτι*) vosotros sois hijos.

[6] Rom. VIII, 14:

῞Οσοι γὰρ Πνεύματι Θεοῦ ἄγονται, οὗτοι υἱοί εἰσι Θεοῦ·
15 *οὐ γὰρ ἐλάβετε πνεῦμα δουλείας πάλιν εἰς φόβον, ἀλλὰ ἐλάβετε πνεῦμα υἱοθεσίας ἐν ᾧ κράζομεν· ᾿Αββᾶ, ὁ πατήρ.*

16 *Αὐτὸ τὸ Πνεῦμα συμμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν ὅτι ἐσμὲν τέκνα Θεοῦ·*
17 *εἰ δὲ τέκνα, καὶ κληρονόμοι· κληρονόμοι μὲν Θεοῦ, συγκληρονόμοι δὲ Χριστοῦ.*

El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son mencionados juntos con los atributos personales que los distinguen. El Espíritu Santo, representado como motor sobrenatural (v. 14), rinde testimonio a nuestra calidad de hijos con relación al Padre y de coherederos con relación al Hijo. *Padre, hijo, heredero, coheredero* son nociones esencialmente personales: el Hijo, que es heredero del Padre, puesto que nosotros somos coherederos de El, no puede ser una misma persona con el Padre: y el Espíritu Santo, que testifica nuestras relaciones con el Padre y el Hijo, debe ser distinto del Padre y del Hijo. Nuestro *espíritu*, es decir, el instinto sobrenatural producido en nosotros por el Espíritu Santo, testifica que nosotros somos hijos, cuando lanza el grito filial: *Abba, Pater*. Pero a este testimonio subjetivo viene a unirse el del Espíritu Santo mismo (*συμμαρτυρεῖ*: testimonio *con*). Los Padres Griegos vieron muy bien esto. Siguiendo a la Vulgata (*testimonium reddit spiritui nostro*), los Padres Latinos creyeron que se trataba del testimonio rendido por el Espíritu Santo a nuestro espíritu. Pero esta divergencia no importa al presente punto.

Dios, sin que se pueda decir con certeza de qué lado está la prioridad lógica.

A veces parecen todavía más estrechas las relaciones; lo que acaba de ser afirmado de una Persona es afirmado un momento después de la otra, o el concurso simultáneo de las tres es expresado en función de sus relaciones personales en el seno de la vida divina. Esto es cierto, sobre todo cuando se trata de la santificación de las almas:

> *Dios*... nos salvó por el baño de regeneración y de renovación
> del *Espíritu Santo* que El derramó libremente sobre nosotros
> por *Jesucristo* nuestro Salvador [7].

Se trata evidentemente de los frutos del Bautismo: salvación inicial, regeneración y renovación. Dios Padre tiene en ello la iniciativa por un puro efecto de su Misericordia, sin ninguna consideración de méritos que no teníamos y de los que éramos incapaces, y opera estos efectos por la efusión del Espíritu Santo. Por otra parte, la regeneración y la renovación pertenecen al Espíritu santificador (*παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως Πνεύματος ἁγίου*), que es derramado sobre nosotros por Dios Padre y al mismo tiempo por Jesucristo, llamado por este capítulo nuestro Salvador. De esta manera, el renacimiento bautismal es debido al Padre de las misericordias como al primer manantial del Ser Divino (El es el sujeto de toda la frase: *ἔσωσεν, ἐξέχεεν*); y es debido también a Cristo Jesús como mediador (*διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ*); y es debido, en último análisis, al Espíritu Santo, como enviado común del Padre y del Hijo (*οὗ ἐξέχεεν διά*). Todo esto había sido indicado —pero menos claramente— en un enunciado que recuerda la fórmula trinitaria del Bautismo: "Vosotros fuisteis purificados, fuisteis santificados, fuisteis justificados en nombre de Nuestro Señor Jesucristo y en el Espíritu de nuestro Dios" [8]. Jamás se representa San Pablo la Gracia bautismal sin la cooperación del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo.

Las tres Personas intervienen igualmente en la colación y en el ejercicio del Apostolado:

> Aquel que nos fortifica con vosotros en *Cristo*
> es *Dios*, quien nos ha marcado con un sello,
> dándonos la prenda del *Espíritu* [9].

Dios fortifica sin cesar a Pablo y a sus compañeros (*βεβαιῶν*); los ungió un día con el espíritu de intrepidez (*χρίσας*) y los marcó como con un sello (*σφραγισάμενος*), confiriéndoles los carismas que legitiman el apostolado de ellos a los ojos de los fieles. Este sello, esta prenda, no es sino el Espíritu Santo, el dispensador de los carismas. Y Dios realiza este prodigio dirigiendo constantemente a los Apóstoles hacia Cristo (*εἰς Χριστόν*) y teniéndolos fijos allí mediante la Gracia. Véase cómo contribuyen las Divinas Personas a dotar a los predicadores de la Fe: el Padre, como primer autor de los Dones espirituales; el Hijo, como fuente de la vida sobrenatural de

---

[7] Tit. III, 4-6: *"Οτε δὲ ἡ χρηστότης καὶ ἡ φιλανθρωπία ἐπεφάνη τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Θεοῦ... ἔσωσεν ἡμᾶς διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως Πνεύματος ἁγίου, οὗ ἐξέχεεν ἐφ' ἡμᾶς πλουσίως διὰ 'Ιησοῦ Χριστοῦ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν.*—En lugar de ser atribuido a las tres personas por coordinación el efecto total de la regeneración bautismal, como en Mateo XXVIII, 19, lo es aquí por subordinación: el Padre santifica, *en* el Espíritu, *por* el Hijo.—El santificador por así decir inmediato es el Espíritu Santo: *διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως Πνεύμ. ἁγίου.* El Bautismo es "un baño de regeneración", porque produce instrumentalmente un segundo nacimiento del orden espiritual; y esta regeneración es explicada por un sinónimo: "la renovación del Espíritu Santo". Es El Quien da al agua del Bautismo su poder de regenerar.—El santificador intermediario es Jesucristo nuestro Salvador, porque, por un lado, El envía al Espíritu y, por otro lado, El mismo es enviado por el Padre.—El santificador primordial es el Padre, a quien vuelve la iniciativa de la salvación. El no es movido sino por su Misericordia (*κατὰ τὸ αὐτοῦ ἔλεος*), por su Bondad (*φιλανθρωπία*) y por su Mansedumbre (*χρηστότης*); nos salva enviándonos a su Hijo y dándonos por Este a su Espíritu, sin atención a obras ejecutadas en un estado de Justicia, obras imposibles puesto que aún no existía el estado de Justicia. En cuanto a los detalles, véanse: Meyer-Weiss (*Die Briefe Pauli an Timotheus und Titus*, Gotinga, 1902) y Belser (*Die Briefe an Timotheus und Titus*, Friburgo de B., 1907).

[8] I Cor. VI, 11. Véase el tomo I, pág. 194.

[9] II Cor. I, 21-22:

> *'Ο δὲ βεβαιῶν ἡμᾶς σὺν ὑμῖν εἰς Χριστὸν*
> *καὶ χρίσας ἡμᾶς Θεός, ὁ καὶ σφραγισάμενος ἡμᾶς*
> *καὶ δοὺς τὸν ἀρραβῶνα τοῦ Πνεύματος.*

Se debe observar con atención que *nosotros* (*ἡμᾶς, ἡμῶν*) designa solamente a Pablo y sus compañeros. Esto resulta de todo el contexto y en particular del inciso *con vosotros* (*σὺν ὑμῖν*). Así es que no se trata de la Confirmación, común a todos los fieles, sino del Apostolado, propio de los predicadores del Evangelio solamente.—Además, el sujeto de la frase entera es, sin duda posible, *Dios Padre*, puesto que El está puesto en oposición personal con Cristo y con el Espíritu. La acción del Padre está expresada por cuatro participios: uno en presente (*βεβαιῶν*), que designa un socorro permanente que comparten los Apóstoles en cierto grado con todos los cristianos; los otros tres en pasado, que indica un acto transitorio, cumplido de una vez por todas en los solos Apóstoles y cuyos efectos, no obstante, pueden durar todavía.

esos predicadores; y el Espíritu Santo, como sello de la misión de ellos y como prenda del éxito que alcanzarán.

Volvemos a hallar este concurso de las tres Personas en otro texto de una energía extraordinaria. Pablo se excusa de escribir a los Romanos con tanta libertad apostólica; mas, en razón del cargo que le ha sido confiado, él es:

el ministro de *Cristo Jesús* respecto a los Gentiles, consagrado al servicio del Evangelio de *Dios*, a fin de que la oblación de los Gentiles, santificada por *el Espíritu Santo*, sea (un sacrificio de) agradable (olor) [10].

Aquí se reconoce sin esfuerzo el lenguaje del sacrificio. El Apóstol ejerce con relación a los Gentiles una especie de sacerdocio; no es sacrificador, sino ayudante y asistente (*λειτουργός*) del único Sumo Sacerdote de la Nueva Alianza, Jesucristo. La víctima que debe ser ofrecida (*προσφορά*) son los Gentiles: muriendo con Jesucristo en el Bautismo, en unión con la Hostia del Calvario, se hacen, como Ella, hostias de agradable olor. Pablo

---

[10] Rom. XV, 15:
διὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσάν μοι ἀπὸ τοῦ Θεοῦ
16: *εἰς τὸ εἶναί με λειτουργὸν Χριστοῦ Ἰησοῦ εἰς τὰ ἔθνη,*
ἱερουργοῦντα τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Θεοῦ,
ἵνα γένηται ἡ προσφορὰ τῶν ἐθνῶν εὐπρόσδεκτος, ἡγιασμένη
ἐν Πνεύματι ἁγίῳ.

La reunión de los cinco términos: *λειτουργός, ἱερουργοῦντα, προσφορά, εὐπρόσδεκτος, ἡγιασμένη*, muestra que este pasaje es una alegoría o metáfora sostenida que tiene por punto de partida la consagración de los gentiles a Dios en el bautismo, consagración concebida bajo la imagen de un sacrificio ofrecido a Dios por los ministros de Cristo, con el concurso del Espíritu santificador.—Pablo no toma parte en ello más que como *delegado de Cristo ante los Gentiles*: *λειτουργός* significa generalmente "ministro sagrado". (Hebr. VIII, 1-2: Jesucristo es *ἀρχιερεύς* y *τῶν ἁγίων λειτουργός*); pero, en los Setenta, esta palabra designa a menudo a un ministro de orden inferior (se decía *οἱ ἱερεῖς καὶ οἱ λειτουργοί* = los sacerdotes y los levitas).—El papel de Pablo es solamente preparatorio e indirecto: *ἱερουργεῖν* quiere decir "cumplir un rito sagrado", o también "ejercer un ministerio sagrado con relación a una cosa" y se construye con el acusativo (*ἱερουργῶν τὸ εὐαγγέλιον* = "siendo ministro sagrado del Evangelio" que dispone a los Gentiles para ser ofrecidos a Dios).—Las palabras *ἡ προσφορὰ τῶν ἐθνῶν* son un genitivo de aposición: "la ofrenda, el sacrificio, del cual los Gentiles son el objeto y la materia".—Bajo la Ley Antigua, toda víctima legítimamente ofrecida era agradable a Dios (*εὐπρόσδεκτος, acceptabilis*) y consagrada a Dios (*ἡγιασμένη*). La ofrenda de los Gentiles se hará tal por la presencia y la operación del Espíritu Santo (*ἐν Πνεύματι ἁγίῳ*).—El conjunto del texto no presenta ninguna dificultad, a condición de establecer el valor exacto de cada término.

los prepara para ello, haciéndose el ministro sagrado (*ἱερουργοῦντα*) del Evangelio que lleva, permítase la expresión, a los catecúmenos al pie del altar. Ya no falta más que hacer agradable la víctima a Dios y digna de serle ofrecida: tal es el papel del Espíritu Santo. En resumen, el Padre es quien recibe el sacrificio; Jesucristo es quien lo presenta, por el ministerio de Pablo; y el Espíritu Santo es quien lo santifica y quien lo consagra.

El examen detallado de todos los textos trinitarios nos llevaría demasiado lejos. Para expresar este fenómeno constante de oposición relativa y de compenetración mutua, con relación al riguroso monoteísmo que, según el parecer de todos, reina en los escritos de San Pablo, no hay más que una fórmula exacta: la trinidad en la unidad.

II. El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo.

1. Dios Padre.—2. El Hijo de Dios.—3. El Espíritu del Padre y del Hijo.

1. Se ha exagerado mucho el papel de la paternidad divina en el Nuevo Testamento. Jehová tuvo para con su pueblo los cuidados y las solicitudes de un padre tierno [11]; los Israelitas eran, colectivamente y como nación, los hijos de Dios o el hijo de Dios [12]; aun el rey teocrático, figura del Mesías, recibía por excepción el título de hijo [13]. Sin embargo, la paternidad divina toma en el Nuevo Testamento mayor amplitud y realce. Padre es en lo sucesivo el nombre propio de Dios. El grito de esperanza del cristiano, la aspiración que el Espíritu Santo le pone constantemente en los labios, en testimonio de la filiación adoptiva, es este llamado del corazón: *¡Abba, Pater!* [14]. Como Padre, el amor es la nota característica de Dios. Si Pablo no tuvo el honor de

---

[11] Deut. I, 31; VIII, 5; XXXII, 6; Is. LXIII, 16; LXIV, 8; Jer. III, 4.19; XXXI, 9; Mal. II, 10; Salmo CII (CIII), 13; Sab. II, 18; El Eclesiástico XXIII, 1.4 (*Κύριε πάτερ καὶ Θεὲ ζωῆς μου*).

[12] Ex. IV, 22-23 (Filius meus primogenitus Israel. Dimitte filium meum); Deut. XIV, 1-2 (Filii estote Domini Dei vestri); Os. XI, 1 (Quia puer Israel et dilexi eum: et ex Aegypto vocavi filium meum); Is. I, 2; Jer. XXXI, 20.

[13] Salmo II, 7; Sam. VII, 14; Salmo LXXXVIII (LXXXIX), 27. Véase Hebr. I, 4. Los ángeles son hijos de Dios, pero ninguno de ellos es *el* Hijo de Dios.—Sin embargo, el sentido individual de la expresión "hijo de Dios" comienza a apuntar en la Sabiduría y en el Eclesiastés. Véase a Lagrange, *La paternité de Dieu dans l'A. T.* (*Revue biblique*, 1908 p. 481-499).

[14] Rom. VIII, 15; Gal. IV, 6.

hallar la fórmula *Deus caritas est,* en cada oportunidad celebra el amor de Dios y al Dios del amor, al Padre de las misericordias cuya bondad es el rasgo dominante [15].

Dios despliega su paternidad en tres esferas distintas: la esfera de la creación, la esfera de la Gracia y la esfera de su Vida íntima. Dios es Padre y lo es por esencia; su paternal Providencia se extiende a todos los seres racionales a quienes colma de beneficios; todo aquello que en el Cielo o sobre la tierra forma una familia no es más que un reflejo, una imagen, una sombra de la paternidad de Dios. En el dominio de la Gracia, Dios tendrá tantos hijos cuantos hombres adopte Jesucristo mismo como hermanos: su número es ilimitado y comprende en potencia a todo el Género Humano. Al contrario, Dios no tiene ni puede tener en el círculo de su Vida íntima más que un Hijo; la producción de un Hijo consubstancial absorbe la fecundidad de Dios.

La paternidad de Dios, en cuanto creador, no aparece sino una sola vez y en un texto muy enigmático: "Yo doblo la rodilla delante del Padre, de quien toda *familia* (*πατριά*), sobre la tierra y en los cielos, toma su nombre" [16]. Casi siempre es considerada en función de la Gracia Santificante que nos hace hijos de Dios; y entonces recibe expresiones múltiples: *Padre* o *Dios Padre* o *el Dios Padre,* o *Dios nuestro Padre* o *nuestro Dios y Padre* [17].

---

[15] I Juan IV, 8 (*ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστίν*).—Rom. V, 5; VIII, 39 (*ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ*); I Cor. XIII, 11 (*ὁ Θεὸς τῆς ἀγάπης*); II Cor. I, 3 (*ὁ πατὴρ τῶν οἰκτιρμῶν*).

[16] Ef. III, 14: *κάμπτω τὰ γόνατά μου πρὸς τὸν πατέρα, ἐξ οὗ πᾶσα πατριὰ ἐν οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ γῆς ὀνομάζεται.* Las palabras *Domini nostri J.-C.* no tienen equivalente en griego. Pablo se dirige a Dios como al autor de la Gracia y no como al autor de la Naturaleza; pero aprovecha la ocasión para enunciar con toda amplitud la paternidad divina.—Si fuera posible entender *πατριά* en el sentido de *πατρότης* (como lo hacen Teodoreto y el autor de la Vulgata) el pasaje sería muy claro: "toda paternidad es una derivación de la paternidad de Dios". Pero habría que preguntar entonces qué cosa puede ser "la paternidad en los cielos". Por lo demás, *πατριά* no significa "paternidad", sino "raza o tribu salida de un mismo padre" y, por extensión, "familia o nación". Por lo tanto, el sentido es el siguiente: "Todo lo que puede llamarse *πατριά* (*familia* en el sentido más lato), toma su nombre (*ὀνομάζεται*) de esta palabra *πατήρ* que es el nombre propio de Dios". Los ódenes de espíritus celestiales son asimilados a familias.

[17] *Padre* simplemente (Ef. II, 18; III, 14); *'Αββᾶ, ὁ πατήρ* (Rom. VIII, 15; Gal. IV, 6).—*Dios Padre* (I Cor. VIII, 6; Gal. I, 1; Ef. VI, 23; Filip. II, 11; I Tes. I, 3; II Tes. I, 2; I Tim. I, 2; II Tim. I, 2; Tit. I, 4).—*Dios y Padre* (Ef. IV, 6; V, 20).—*El Dios Padre* (Col. III, 17).—*Dios nuestro Padre* (Rom. I, 7; I Cor. I, 3; II Cor. I, 2; Ef. I, 2; Filip. I, 2; Col. I, 2; II Tes. I, 1.—*Nuestro Dios y Padre* (Gal. I, 4; Filip. IV, 20; I Tes. I, 3; III, 11.13; II Tes. II, 16).

Todas estas fórmulas pueden aplicarse también, en un sentido diferente, al Padre del Verbo Encarnado. Cuando Pablo ofrece gracias al "Dios y Padre de Jesucristo" [18], en vano proponen los intérpretes timoratos un desdoblamiento del inciso: "Dios, que es también el Padre del Señor Jesús". A ello se opone el artículo griego, que aquí es común a los dos nombres. Por lo demás, la expresión "Dios de Nuestro Señor Jesucristo" [19], que se halla textualmente en San Pablo y virtualmente en San Juan, no tiene nada de insólito. Se debe notar solamente que la filiación de Cristo y la nuestra no tienen más que una relación de analogía.

2. En los Sinópticos es muy difícil a veces determinar el valor preciso del nombre de "Hijo de Dios". El testimonio de Satanás no es muy propio para instruirnos [20]. Tampoco el del centurión [21]. La confesión de Pedro, tal como se desprende de sus tres variantes, puede no ser otra cosa que un reconocimiento explícito de la dignidad mesiánica [22]. La voz del Cielo, oída en el bautismo y en la transfiguración, por su doble alusión a unas palabras de Isaías y de los Salmos, parece que permanece igualmente sobre el terreno del Antiguo Testamento [23]. Es evidente, sin ninguna duda, aun en los Sinópticos, que Jesús no es *un* hijo como los demás, que El es *el* Hijo por excelencia, que existe, por lo mismo, entre El y el Padre una relación especial; y se tiene derecho a concluir que esta relación, única en su género, es de orden sobre-

---

[18] Rom. XV, 6; II Cor. I, 3; XI, 31.

[19] Ef. I, 17: *ὁ Θεὸς τοῦ Κυρίου ἡμῶν I. X.* Véase a Juan XX, 17: Ascendo ad Patrem meum et Patrem vestrum, *Deum meum* et Deum vestrum. En I Cor. XV, 24, cuando Cristo vencedor entregue su Reino "a Dios Padre", se debe entender igualmente "a su Dios y Padre".

Otro ejemplo en Col. I, 3: *τῷ Θεῷ πατρὶ τοῦ Κυρίου,* suponiendo que no se deba leer *τῷ Θεῷ καὶ πατρί.*

[20] Palabras de Satanás a Jesús (Mateo IV, 3; Lucas IV, 3); endemoniados de Gadara (Mateo VIII, 29; Marcos V, 7; Lucas VIII, 28).

[21] Según Mateo XXVII, 54 y Marcos XV, 39, el centurión dijo: "Verdaderamente este hombre era *hijo de Dios*" (*υἱὸς* sin artículo); según Lucas XXIII, 47: "Ciertamente éste era un hombre justo". Compárese esto con el desafío de los verdugos (Mateo XXVII, 40) y la pregunta de Caifás (Mateo XXVI, 63; Luc. XXII, 70). Véanse: Mateo XI, 3; Luc. VII, 19; Mateo XIV, 33.

[22] Mateo XVI, 16: "Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios vivo". Estas últimas palabras "el Hijo de Dios vivo" son omitidas por Marcos VIII, 29 y Lucas IX, 20, como si estuviesen virtualmente contenidas en la denominación de "Cristo" o "Mesías". Y así es, en efecto, puesto que el Mesías anunciado por los Profetas debía ser Hijo de Dios y Dios. Véase el comentario de Knabenbauer sobre estos textos.

[23] Bautismo (Mateo III, 17; Marcos I, 11; Lucas III, 22); Transfiguración (Mateo XVII, 5; Marcos IX, 7; Lucas IX, 35). Compárense estos textos con Salmo II, 7 e Is. XLII, 1.

humano. De esta manera, jamás confunde Jesús su posición respecto del Padre Celestial con la de sus discípulos: Jesús les enseña a decir "Padre nuestro", pero por su cuenta dice "mi Padre y vuestro Padre" y jamás "nuestro Padre" hablando de Sí mismo y de ellos a la vez [24]; cuida de ponerse en una categoría aparte, diciendo, por ejemplo, que "nadie conoce" el día y la hora de la parusia, "ni los ángeles del cielo, ni el Hijo, si no es el Padre" [25]. Por sus actos y sus palabras, Jesús muestra que su filiación es trascendente; y los Judíos la entienden claramente de esta manera, puesto que lo acusan de blasfemo por haberse proclamado Hijo de Dios [26]. Sin embargo, ateniéndose uno exclusivamente a los Sinópticos, se podría preguntar si el título de Hijo dado a Cristo se aplica directamente a su ser preexistente o a su calidad de Mesías; y es un hecho que no es llamado Hijo de Dios por los Sinópticos mismos, si, como algunos lo piensan, las palabras *υἱοῦ Θεοῦ* están interpoladas en el título del segundo Evangelio [27].

Con San Pablo —y con San Juan y el redactor de la Epístola a los Hebreos— no es posible la duda. La calidad de Hijo se refiere claramente a la preexistencia: "Cuando vino la plenitud de los tiempos, Dios envió a su Hijo... [28]. Dios, enviando a su Hijo en la semejanza de la carne de pecado y por el pecado, condenó al pecado en la carne" [29]. No lo constituye Hijo al enviarlo —lo cual es absurdo—: lo envía por ser el Hijo. El enviado es *el* Hijo por antonomasia, o también *el* Hijo de Dios, su *propio* Hijo, el Hijo de su amor [30]: se necesita, por lo mismo, que sea Hijo de una manera muy diferente de nuestra filiación adoptiva, imperfecta y participada; que lo sea con un título especial e incomunicable, que lo sea por naturaleza y con un derecho inalienable, aunque en un sentido inferior y analógico pueda darse

[24] Compárense, por un lado, Lucas XXII, 29; XXIV, 49; Mateo X, 33; Marcos VIII, 38, y, por otro lado, Mateo VI, 32; VII, 11; Lucas XII, 32; XI, 13.—Téngase en cuenta la parábola de los Viñadores, que muestra que no hay más que *un* Hijo (Marcos XII, 6; Mateo XXI, 37; Lucas XX, 13), y las palabras del arcángel a María, Lucas I, 35: "El será llamado Hijo de Dios".

[25] Marcos XIII, 32.

[26] Mateo XXVII, 43.

[27] Marcos I, 1.

[28] Gal. IV, 4.

[29] Rom. VIII, 3. Este texto es explicado más adelante, p. 192-193.

[30] Rom. I, 3.9; V, 10; VIII, 29; I Cor. I, 9; II, Cor. I, 19; Gal. I, 16; II, 20; IV, 4.6; Ef. IV, 13; I Tes. I, 10 (*ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ*). Véanse: Hebr. IV, 14; VI, 6; VII, 3; X, 29.—I Cor. XV, 28 (*ὁ Υἱός* por antonomasia). Véase Hebr. I, 2.8.—Rom. VIII, 3 (*τὸν ἑαυτοῦ υἱόν*, a su Hijo); Rom. VIII, 32 (*τοῦ ἰδίου υἱοῦ*, su propio Hijo).—Col. I, 13 (*τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ*).

hermanos adoptivos, hacerse acompañar de coherederos y merecer así el nombre de "Primogénito entre muchos hermanos" [31].

Si antes de nacer Cristo en Belén era Hijo de Dios, este título no es, por lo mismo, una pura denominación mesiánica. Se afirma con frecuencia que en la época neo-testamentaria Hijo de Dios era sinónimo de Mesías; pero nadie ha presentado nunca la prueba de esta aserción. Para quien diera al Salmo II un sentido mesiánico, el nombre de Hijo de Dios debía ser evidentemente un título de Mesías; pero se trata de otra cosa muy distinta: se trata de saber si los Judíos contemporáneos de San Pablo podían y debían comprender sin más explicación, al oír nombrar al Hijo de Dios, que se trataba del Mesías prometido. En realidad, todos los indicios son contrarios. Orígenes, que conocía la materia, se burla de Celso por haber hecho decir a su Judío que el *Hijo de Dios* iría a Jerusalén: "Un Judío auténtico no habría hablado jamás de esta suerte, replica Orígenes. Al contrario, los verdaderos Judíos nos preguntan qué queremos decir cuando nos oyen mencionar al Hijo de Dios" [32]. Suponiendo que este título fuese uno de los nombres corrientes del Mesías, se le debería hallar a cada paso en la literatura judaica: pues bien, no hay de tal cosa ninguna huella, fuera del cuarto Libro de Esdras, que es posterior a nuestra Era y que muchas veces fue interpolado por manos cristianas, no se sabe con precisión hasta qué grado [33]. El silencio de los apócrifos es confirmado por el lenguaje de los autores sagrados. Para estos últimos, el

[31] Rom. VIII, 29.

[32] *Contra Celsum*, I, 49 (XI, 753).

[33] Es imposible poner en duda que en la *Vida de Adán y de Eva*, 42 (Kautzsch, *Die Pseudepigraphen des A. T.*, Tubinga, 1900, p. 520) fue interpolado por una mano cristiana el pasaje relativo a Cristo, Hijo de Dios. Fue igualmente arreglado y retocado el único texto del libro de Enoc en que se trata del Hijo de Dios, CV, 2 (*Ibid.*, p. 308). Dalman y otros muchos consideran el trozo como una adición cristiana. La única autoridad es, pues, IV Esdras, XIII, 32 (Et tunc revelabitur filius meus), 37 (Ipse autem filius meus arguet, etc.), 52 (Sic non poterit quisquam super terram videre filium meum). En cuanto a Esdras, XIV, 9, véase a Kautzsch (*Ibid.*, p. 398): la traducción latina es muy diferente. Hay también IV Esdras, VII, 28 (Revelabitur filius meus Jesus), 29 (Et erit post annos hos et morietur filius meus Christus); pero el versículo 28 es interpolado, como se ve por las variantes de las otras traducciones: mi hijo el Mesías (siríaca), mi Mesías (etíope), el Mesías de Dios (armenia), el Mesías (árabe). En *Salmo Salom.* XVII, 23: *ἴδε, κύριε, καὶ ἀνάστησον αὐτοῖς τὸν βασιλέα αὐτῶν υἱὸν Δαυίδ... τοῦ βασιλεῦσαι ἐπὶ Ἰσραὴλ παῖδά σου*, el *hijo de Dios* es Israel. Nótese que en el Seudo-Esdras Dios habla del Mesías *su* Hijo (Salmo II, 7), sin que el Mesías sea llamado Hijo de Dios, lo que es muy diferente.

En estas condiciones no puede uno menos que suscribir la conclusión de Stanton (*The Jewish and the Christian Messiah*, Edimburgo, 1886, p. 288): "It (el nombre de Hijo de Dios) could not with them be a mere title of Messiahship".

Mesías es ciertamente el Hijo de Dios, pero el nombre de Hijo de Dios no equivale a la calidad de Mesías. Y esto es todavía más cierto en San Pablo, quien es, entre todos, el que menos pone de relieve la mesianidad de Jesús. Pablo emplea el nombre de "Cristo" como un nombre propio, sin detenerse jamás en el sentido etimológico, que tenía poca importancia para sus lectores. El santo y seña de la ortodoxia paulina, la síntesis de su símbolo, no es: "Jesús es el Cristo", es decir, el Mesías, sino: "Jesús es el Señor". Por lo cual, lejos de establecer una identidad entre el nombre de Cristo y el de Hijo de Dios, ni siquiera indica una conexión entre estos dos términos, ni mucho menos enseña lo que ciertos exégetas le imputan muy ligeramente: que Jesús adquiere a la vez, en el momento de la Resurrección, su señorío universal, su dignidad mesiánica y su filiación divina.

3. El carácter personal del Espíritu Santo no aparece sino gradualmente en la Biblia. Se ha podido hacer la pregunta de si, en el comienzo del Génesis, el Espíritu de Dios designa el soplo del viento o una actividad divina y se ha planteado la misma pregunta en cuanto al espíritu que reanima y renueva la faz de la tierra [34]. Pero los conceptos se aclaran a medida que progresa la Revelación; y el Espíritu de Dios se desprende cada vez más de toda aleación material. Ninguna confusión es posible cuando se habla del inspirador de los Profetas y del santificador de los justos [35]. En el Nuevo Testamento, el Espíritu no se reviste de imágenes sensibles sino por alusión a las profecías antiguas. Aun en el día de Pentecostés, en que el Espíritu Santo se manifiesta en el fuego y en la tempestad, San Lucas habla únicamente de lenguas *semejantes* al fuego y de un estrépito *comparable* al del huracán [36]. Su emblema especial será más bien para lo sucesivo el agua brotante [37].

San Pablo gusta de poner al Espíritu en relación con la parte inmaterial del hombre y en oposición relativa con el Hijo y el Padre. El Espíritu es enviado por el Padre y es enviado por el Hijo; es dado por el Padre y es dado por el Hijo; es el Espíritu del Padre y es el Espíritu del Hijo [38]. De lo cual se deduce con razón la personalidad distinta del Espíritu Santo y su procesión simultánea del Hijo y del Padre. Aunque El nunca recibe el

[34] Gen. I, 2; Salmo CIII (CIV), 30.

[35] I. Reyes X, 10; XI, 6; XIX, 20.23, etc.—Os IX, 7 (*'ish hārûaḥ, πνευματοφόρος, vir spiritus*).—Is XI, 1-3: *rûaḥ Yahwe* es también aquí del femenino, como su símbolo material, lo que prueba que la personificación no es completa.

[36] Hechos II, 2-3.

[37] Juan VII, 38-39; Hechos II, 17-18 (citación de Joel II, 28).

[38] Espíritu de Dios (Rom. VIII, 9.14; I Cor. II, 11, etc.); Espíritu de Cristo (Rom. VIII, 9; II Cor. III, 17, etc.). Dado al enviado por Dios (I Tes. IV, 8; I Cor. II, 12; II Cor. I, 22; V, 5).

Nombre de Dios, tiene los Atributos de Dios. La Gracia, obra divina por excelencia, deriva del Espíritu Santo tan perfectamente como del Padre y del Hijo. La operación del Espíritu es también la operación de Cristo y la del Padre [39]. Los fieles son llamados indistintamente los templos del Espíritu Santo y los templos de Dios [40]. El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo están inseparablemente unidos en la colación del Bautismo y habitan conjuntamente en el alma de los justos [41]. Nadie es agradable a Dios si no está movido por el Espíritu de Dios [42] y la mayor desgracia de un cristiano sería contristar al Espíritu [43], sin el cual somos incapaces de todo bien sobrenatural. ¿Prueban estos textos por sí solos invenciblemente que el Espíritu Santo es Dios, que es un ser personal y no un atributo divino personificado? [44]. En todo caso, no se les debe tomar aisladamente ni separarlos de los otros pasajes trinitarios: tomados en conjunto adquieren una fuerza probatoria infinitamente superior a la que poseen considerados aparte; y el valor de ellos aumenta cuando se les relaciona con la enseñanza común de los Apóstoles y cuando se les vuelve a colocar en la gran corriente de la tradición católica.

No es que se deba despreciar los textos aislados. Ninguna inteligencia, dice San Pablo, puede comprender la dicha que Dios destina a los que le aman:

Dios nos lo reveló por el Espíritu, porque el Espíritu escruta todas las cosas, aun las profundidades de Dios. ¿Quién conoce lo que está en el hombre si no es el espíritu del hombre que está en él? Así también nadie conoce las cosas de Dios si no es el Espíritu de Dios. Y nosotros hemos recibido no el espíritu del mundo sino el Espíritu que es de Dios, a fin de conocer esto con que El nos ha favorecido [45].

[39] I Cor. XII, 11; Ef. IV, 11. Véase I Cor. XII, 6.28.

[40] Templos de Dios (I Cor. III, 16); del Espíritu Santo (I Cor. VI, 19).

[41] Tit. III, 4-6; I Cor. VI, 11.

[42] Rom. VIII, 9.

[43] Ef. IV, 30.

[44] Lebreton, *Les origines de la Trinité*[4], París, 1919, p. 405: "A consecuencia del punto de vista escogido por el Apóstol, la acción del Espíritu aparece mucho más claramente que su Persona: la personalidad distinta del Hijo se manifiesta muy claramente en su vida mortal y gloriosa, y, en su preexistencia misma, más de una vez ha sido descrita por San Pablo, sobre todo cuando éste fue provocado a ello por las herejías nacientes. Al contrario, la personalidad del Espíritu Santo permanece en la sombra; no se nos apareció Ella en una encarnación y los misterios de su procesión y de su vida eterna no son todavía esclarecidos sino indirectamente por los reflejos de su acción aquí abajo".

[45] I Cor. II, 10: *'Ημῖν γὰρ (ο δὲ) ἀπεκάλυψεν ὁ Θεὸς διὰ τοῦ Πνεύματος· τὸ γὰρ Πνεῦμα πάντα ἐραυνᾷ, καὶ τὰ βάθη τοῦ Θεοῦ.*

Tres verdades se desprenden de este texto. El Espíritu de Dios es el *único* capaz de revelar los secretos de Dios, porque El *solo* escruta las profundidades de Dios: no pertenece, por lo mismo, a la categoría de los seres creados. Como posee la omnisciencia, atributo esencialmente divino, es menester que sea Dios mismo. El Espíritu de Dios es en Dios lo que el espíritu del hombre es en el hombre; el Espíritu de Dios está, por lo mismo, en Dios y es algo de Dios. En fin, el Espíritu de Dios es también el Espíritu que viene de Dios (*τὸ ἐκ Θεοῦ*), que procede de Dios y que es enviado por El.

Otro pasaje no menos sugestivo:

Pero vosotros no estáis en la carne sino en el espíritu, si con todo habita el Espíritu de Dios en vosotros. Pero si alguno no tiene el Espíritu de Cristo, ése no le pertenece. Que si Cristo está en vosotros, el cuerpo sin duda muere a causa del pecado, pero el espíritu vive a causa de la justicia. Y si el Espíritu de Aquel que resucitó a Cristo Jesús de entre los muertos habita en vosotros, Aquel que resucitó a Cristo resucitará vuestros cuerpos muertos, por su Espíritu (o a causa de su Espíritu *que habita*) *en vosotros* [46].

---

11 *Τίς γὰρ οἶδεν ἀνθρώπων τὰ τοῦ ἀνθρώπου εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου τὸ ἐν αὐτῷ; οὕτως καὶ τὰ τοῦ Θεοῦ οὐδεὶς ἔγνωκεν εἰ μὴ τὸ Πνεῦμα τοῦ Θεοῦ.*

12 *Ἡμεῖς δὲ οὐ τὸ πνεῦμα τοῦ κόσμου ἐλάβομεν ἀλλὰ τὸ Πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ Θεοῦ.*

A) Sentido de ἡμεῖς.—Nosotros (*ἡμεῖς*) no designa aquí a todos los cristianos, sino únicamente a los predicadores del Evangelio, a quienes pueden decir con Pablo: *Sapientiam loquimur inter perfectos* (v. 6). A ellos es a quienes el Espíritu ha revelado los secretos de Dios, a fin de que ellos mismos los transmitan a los fieles: *Quae et loquimur non in doctis humanae sapientiae verbis sed in doctrina Spiritus* (v. 13).

B) Sentido de la palabra πνεῦμα.—El Espíritu de Dios (v. 11) y también *el Espíritu* (v. 10) es ciertamente el Espíritu Santo. El *espíritu del hombre* que está en el hombre (v. 11) no puede ser más que el entendimiento; es, por lo tanto, un simple sinónimo de *νοῦς*. *El espíritu del mundo* que no hemos recibido sería, según algunos exégetas, el demonio; pero, aparte de que este pensamiento: "Nosotros no hemos recibido el demonio", es algo extravagante, todo el principio de la Epístola muestra que se trata de la sabiduría, de la mentalidad del mundo; y así es como opina también la mayor parte de los comentaristas. *El espíritu que viene de Dios* podría ser en rigor, en virtud del paralelismo, la mentalidad sobrenatural, la sabiduría inspirada por Dios. Pero si se piensa en la facilidad con que el Apóstol pasa de los efectos del Espíritu Santo al Espíritu Santo mismo, si se compara esto con lo que él mismo dice un poco más abajo (v. 13 y 14: *in doctrina Spiritus, quae sunt Spiritus Dei*), no se dudará en creer que habla aquí todavía de la Persona del Espíritu Santo.

46 Rom. VIII, 9: *Ὑμεῖς δὲ οὐκ ἐστὲ ἐν σαρκὶ ἀλλὰ ἐν πνεύματι, εἴπερ Πνεῦμα*

El Espíritu Santo se presenta aquí como un ser personal que habita en nosotros, que nos mueve por su actividad y que da testimonio a nuestro espíritu. Está en nosotros como un principio de vida sobrenatural, de santificación y de filiación adoptiva: efectos que no son producidos en nosotros más que por una influencia divina. Además, el Espíritu del Padre es el Espíritu del Hijo; no puede habitar en nosotros sin que el Hijo habite también en nuestras almas, y la ausencia del Espíritu entraña la ausencia del Hijo: lo que supone entre ellos una unión indisoluble.

Sin embargo, estas relaciones entre el Espíritu y el Hijo tienen un límite, puesto que no todos los Atributos del Hijo convienen al Espíritu Santo. Este no es llamado jamás Hijo de Dios; jamás recibe los predicados del Cristo histórico; y, por otra parte, es el Espíritu del Hijo y es enviado por el Hijo; en una palabra, parece todavía más distinto del Hijo que del Padre. Los exégetas heterodoxos que confunden al Espíritu de Dios con el Hijo de Dios se apoyan en la supuesta identidad de las dos fórmulas "en Cristo" y "en el Espíritu" y en dos textos de San Pablo hábilmente aprovechados.

Θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν· εἰ δέ τις Πνεῦμα Χριστοῦ οὐκ ἔχει, οὗτος οὐκ ἔστιν αὐτοῦ.

10 *Εἰ δὲ Χριστὸς ἐν ὑμῖν, τὸ μὲν σῶμα νεκρὸν διὰ ἁμαρτίαν, τὸ δὲ πνεῦμα ζωὴ διὰ δικαιοσύνην.*

11 *Εἰ δὲ τὸ Πνεῦμα τοῦ ἐγείραντος τὸν Ἰησοῦν ἐκ νεκρῶν οἰκεῖ ἐν ὑμῖν, ὁ ἐγείρας ἐκ νεκρῶν Χριστὸν Ἰησοῦν ζωοποιήσει καὶ τὰ θνητὰ σώματα ὑμῶν διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος αὐτοῦ Πνεύματος* (o *διὰ τὸ ἐνοικοῦν αὐτοῦ Πνεῦμα*) *ἐν ὑμῖν.*

A) Sentido de πνεῦμα.—a) Se conviene en que el Espíritu de Dios y el Espíritu de Cristo (v. 9) así como el Espíritu de Aquel que resucitó a Jesús (v. 11) designan al Espíritu Santo.—*b*) En la frase *vos autem in carne non estis sed in spiritu*, vale más decir que "el espíritu" es el principio sobrenatural que informa al hombre en estado de Gracia: primeramente a causa de la antítesis *in carne* (la naturaleza dominada por el pecado) y luego a causa de la explicación *si tamen Spiritus Dei habitat in vobis*, siendo el Espíritu Santo la fuente viva de nuestro *espíritu*.—*c*) En *spiritus vero vivit propter justificationem*, el sentido será el mismo en virtud de la oposición entre el cuerpo y el espíritu y porque no es el Espíritu Santo sino nuestro espíritu (nuestro ser sobrenaturalizado) lo que la justificación hace vivir.

B) Dos efectos del habitar de Cristo o del Espíritu en nosotros.—a) Desde ahora mismo, si el cuerpo es muerto (por anticipación) a causa del pecado original que hace pasar la muerte a toda la posteridad de Adán, el espíritu es vida (lleno de vitalidad) a causa de la Justicia que nos viene de Cristo. Algunos explican: "El cuerpo está muerto (mística y moralmente) y esto con relación al pecado (*διὰ τὴν ἁμαρτίαν*) al cual ya no está sujeto". Pero esta exégesis es poco natural y no explica la partícula adversativa *ἀλλά*.—*b*) El cuerpo, tabernáculo del Espíritu Santo, resucitará un día *a causa* de la presencia del Espíritu (*διὰ τὸ ἐνοικοῦν*) o *por la acción* del Espíritu presente en nosotros (*διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος*). Las dos lecciones están casi igualmente bien fundadas y cada una da un sentido excelente.

Más adelante examinaremos estas fórmulas y probaremos que la identidad existe solamente en la operación relativa a la santificación de las almas [47]. En cuanto a los dos textos alegados: "El segundo Adán se ha hecho espíritu vivificante" [48] y "El Señor es el espíritu" [49], veremos que de ninguna manera se trata del Espíritu Santo.

III. Relaciones externas.

1. *Cristo prevalece en todas las cosas.*—2. *La Roca de Israel.*

1. Ya vimos que Cristo posee la primacía en todo, lo mismo en el orden natural que en el sobrenatural: *in omnibus ipse primatum tenens.* Esta primacía absoluta, que implica una preeminencia de rango y una prioridad de existencia, es el título que mejor expresa las relaciones de Cristo con el mundo exterior. Cristo es "el primogénito de toda criatura", no en virtud de una superioridad moral que haría de El la primera y la más excelente de las criaturas, porque todos los seres creados, sin excepción, en el Cielo y en la tierra, le deben la existencia, sino en virtud de una relación de anterioridad y porque El nació antes de la creación del mundo, lo que el Apóstol explica substituyendo este título por un equivalente exento de equívoco: "El existe *antes* de todas las cosas".

La absoluta primacía del Hijo se expresa en esta otra fórmula: "Todo está en El, todo es por El, todo es para El". Todo está *en* El, porque, Imagen perfecta de Dios, encierra la idea y el modelo de todos los posibles y de esta manera es causa ejemplar de todos los seres contingentes. Todo es *por* El como causa eficiente: Dios, en sus operaciones ad extra, obra por el Hijo en el Espíritu Santo, según el orden y la armonía de su vida íntima. Todo es *para* El con un doble título: porque la creación es su obra y porque, abarcando Dios de una mirada el conjunto de sus consejos, unía de antemano a su Hijo, por un lazo especial de finalidad, el mundo de la naturaleza y el de la Gracia. Porque casi nunca están separadas estas dos relaciones de Cristo como Dios y como hombre, como autor de la naturaleza y como autor de la Gracia. Pero, ora sea considerado como Dios, ora como hombre, su dignidad trascendente deriva de su primacía [50].

2. Sin embargo, lo que al Apóstol interesa principalmente es la obra de la Redención. Cristo hacía el preludio de ella antes de su nacimiento humano; porque "la Roca en la cual bebían abundantemente los Israelitas y que los acompañaba en el desierto era Cristo" mismo: *Petra autem erat Christus* [51]. Para quien recuerde que Jehová era la Roca de Israel, que El acompañaba a su pueblo a través del desierto, que el Cristo preexistente está aquí aun identificado con Jehová, no tiene este texto nada de obscuro. "Cristo era la roca", no la roca de Horeb herida por la vara de Moisés, porque esa roca no seguía a los Hebreos en la peregrinación de éstos, sino la Roca verdadera que les servía de refugio y de ciudadela, la Roca espiritual de que les había hablado Moisés.

---

[47] Véase adelante, *La vida de la Iglesia.*

[48] I Cor. XV, 45. Véase pág. 201-202.

[49] II Cor. III, 17. Véase la Nota T.

[50] Col. I, 18: *ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων.* Esta *primacía* es en todos los géneros, según la Naturaleza Divina y según la Naturaleza Humana, en el orden natural y en el orden sobrenatural. En la descripción de Cristo según estos dos aspectos se observa un paralelismo exacto y sostenido que sin duda es intencional:

	Con relación a la creación	*Con relación a la Iglesia*
A)	*πρωτότοκος πάσης κτίσεως*	*πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν*
B)	*ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα* *τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν*	*ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν*
C)	*τὰ πάντα δι' αὐτοῦ ἔκτισται,* *δι' οὗ τὰ πάντα* (I Cor. VIII, 6)	*δι' αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι*
D)	*τὰ πάντα... εἰς αὐτὸν ἔκτισται*	*τὰ πάντα εἰς αὐτόν*

La fórmula A concierne al Cristo *primogénito,* Col. I, 15 (creación); Col. I, 18 (Iglesia). — La fórmula B, al Cristo *causa ejemplar o formal,* Col. I, 16-17 (creación); Ef. I, 7 (Iglesia). — La fórmula C, al Cristo *causa eficiente,* Col. I, 16; I Cor. VIII, 6 (creación), Col. I, 20 (Iglesia). — La fórmula D, al Cristo *causa final,* Col. I, 16 (creación), Col. I, 20 (Redención).

Por lo demás, no hay por qué se imagine uno que estas expresiones sean exclusivas de Pablo, salvo quizá en lo que toca a la causa final. Las otras tres tienen su exacto paralelo en el Evangelio de San Juan y en la Epístola a los Hebreos.

[51] I Cor. X, 4: *ἔπινον γὰρ ἐκ πνευματικῆς ἀκολουθούσης πέτρας· ἡ πέτρα δὲ ἦν ὁ Χριστός.* Esta frase se liga a la anterior, cuya razón da: explica (la Vulgata traduce *autem,* pero el texto lee *γάρ*) por qué los Hebreos en el desierto tenían un alimento y una bebida *espirituales* —es decir, milagrosos y, como el contexto lo insinúa claramente, figurativos—: *porque* no apagaban la sed en una roca material, como era la roca de Horeb, sino que bebían de la Roca *espiritual* que los acompañaba por todas partes. Y "la Roca" de que quiero hablar, agrega Pablo, era Cristo. No se comprendería nada de este lenguaje, si no se recordara que la Roca designaba a Jehová. Ningún Judío podía ignorarlo: tan frecuente era ese uso. No solamente se decía "la Roca

El Cristo preexistente es la Roca, porque es uno con Jehová. Si esta identificación entre Cristo y Jehová produjera alguna duda, el Apóstol la disiparía al agregar: "No tentemos a Cristo como lo tentaron algunos de entre aquellos que perecieron por las serpientes". Los Israelitas habían tentado a Jehová; pero Jehová, la Roca de Israel, era Cristo. De esta manera, estando en medio de los Hebreos, sirviéndoles de guía y proveyendo a sus necesidades, preludiaba el Hijo de Dios la obra de la Encarnación y —¡valga la expresión!— se ensayaba en el papel de Salvador. El era quien hacía llover sobre ellos el maná, alimento doblemente espiritual, como fruto del milagro y como figura del Pan Eucarístico; El era, el ángel de Jehová y Jehová mismo, la Roca mística, quien les daba de beber de una bebida que era *espiritual* por doble título, como emanada del milagro y como figura del Cáliz de bendición. Es una dicha comprobar que los mejores intérpretes de todas las escuelas llegan a esta explicación tan sencilla y tan natural y reconocen que la pésima traducción de ciertos protestantes de otros tiempos: "La piedra *significaba* a Cristo", se inspiraba en motivos tendenciosos. Todavía menos debe pensarse en las pueriles y ridículas fábulas de los rabinos de una época decadente, cuya imaginación delirante crea una piedra mágica que rueda por montes y valles en seguimiento de los Hebreos, para darles agua potable. Cristo es la verdadera Piedra, así como es la verdadera Viña, pero mientras que este último título pertenece al Verbo Encarnado, el otro conviene al Cristo preexistente.

de Israel" (II Reyes XXIII, 3; Is. XXX, 29), o "mi Roca, nuestra Roca", o "la Roca de mi esperanza, la Roca de nuestra salvación", etc., sino también "Roca" simplemente (II Reyes XXII, 32; Salmo XVII (XVIII), 32; Is. XLIV, 8) y con el artículo "la Roca" (Deut. XXXII, 4). — Por lo tanto, el sentido es claro: "No era una roca material lo que les daba de beber: era la Roca espiritual, Jehová, siempre presente en medio de ellos. Pues bien, Jehová era el Cristo preexistente". Esta aserción no tiene nada de nuevo para quien esté familiarizado con la doctrina de San Juan, de San Pablo, de la Epístola a los Hebreos.

CAPITULO III

JESUCRISTO HOMBRE

I. La Naturaleza Humana de Cristo.

1. *Cristo verdaderamente hombre, pero Hombre-Dios.* — 2. *Misterio de esta unión.*

1. Nada iguala al énfasis con que San Pablo afirma que Cristo, cuya preexistencia acaba él de enseñar, es también verdaderamente hombre, semejante a todos los demás hombres excepto en cuanto al pecado. Y es que Jesucristo no es mediador perfecto sino a condición de participar de nuestra naturaleza: "Unico es Dios, único también el mediador de Dios y de los hombres, Jesucristo hombre" [1]. No es vencedor del pecado y de la muerte sino en virtud de la solidaridad que hace que su causa sea la nuestra: "La muerte deriva de un hombre y la resurrección de los muertos (debe) también (derivar) de un hombre" [2]. Estas aserciones expresas no dejan ninguna duda sobre el sentido verdadero de ciertas expresiones que por sí solas podrían prestarse al equívoco. Cuando San Pablo dice que "el segundo hombre es del cielo" [3], hace alusión a su origen eterno; lo opone, desde este punto de vista, al primer Adán formado de lodo e incapaz de transmitir a sus descendientes más vida que la meramente física. Cuando Pablo afirma que Aquel que era "en la forma de Dios" tomó "la forma de esclavo" [4] y apareció "en la semejanza de los hombres", lejos de negar la verdad de la naturaleza

[1] I Tim. II, 5. Véase p. 196-197.
[2] I Cor. XV, 21; véase Rom. V, 17.
[3] Cor. XV, 47. Véase p. 203-204.
[4] Filip. II, 6.—Véase t. I, p. 349-353.

humana, agrega inmediatamente que Cristo fue "reconocido como hombre" por la comprobación de su vida entera, puesto que El fue capaz de obediencia y estuvo sujeto a la muerte. En fin, cuando el Apóstol habla del envío del Hijo de Dios "en la semejanza de una carne de pecado", evidentemente entiende excluir la *carne pecadora* y no la carne misma, porque ese envío tenía justamente el objeto de "condenar al pecado en la carne" [5]. ¿Qué exégesis perversa puede descubrir la menor huella de docetismo en el siguiente pasaje: "Si nosotros conocimos a Cristo según la carne, ya no le conocemos ahora" [6] de esa suerte? Una cosa es desconocer la realidad de la carne de Cristo y otra no conocer ya a Cristo según la carne, es decir, según las ideas bajas, terrenas, carnales, de los adversarios de Pablo.

Es menester que Cristo sea verdaderamente hombre para que llene su misión; porque, en la Economía actual, El debe ser "el segundo Adán, el primogénito de entre los muertos, el primogénito entre muchos hermanos, el pontífice" [7] ideal; y si El no fuera verdaderamente hombre, no sería ni nuevo Adán, ni resucitado, ni pontífice y no tendría por hermanos a los Santos. En el orden actual de la providencia, en que el hombre cae y se levanta por el principio de la solidaridad, era necesario que el Hijo de Dios asumiera nuestra naturaleza y no una naturaleza superior, que El fuese hombre e hijo del hombre para estar totalmente consagrado a nuestros intereses y ser capaz de servirlos. Debía El tomar su carne de la masa pecadora, a fin de depositar en ésta una levadura de santificación, y revestirse de la semejanza de la carne de pecado, a fin de condenar al pecado en la carne.

Por lo cual "apareció en la carne" [8]; y la carne es, para el Apóstol, el alma unida al cuerpo, el compuesto humano. El Hijo de Dios mostró, por toda su vida terrena y por su largo comercio con los hombres, especialmente por su debilidad, por sus sufrimientos, por su muerte y por su resurrección, que era verdaderamente hombre: *Habitu inventus ut homo* [9].

Desciende de los patriarcas [10]; es hijo de Abraham [11]; es hijo de David según la carne [12]; nació o, más exactamente, fue "hecho de una

[5] Rom. VIII, 3. Véase p. 192.
[6] II Cor. V, 16. Véase p. 35-36.
[7] Rom. V, 14; I Cor. XV, 22-45 (nuevo Adán); Col. I, 18; Rom. VIII, 29 (primogénito); Hebr. II, 17; IV, 14; V, 1-10 (pontífice), etc.
[8] I Tim. III, 16
[9] Filip. II, 8.
[10] Rom. IX, 5.
[11] Gal. III, 16.
[12] Rom. I, 3.

mujer" [13], es decir, formado de la substancia y de la sangre de una mujer, sin el concurso del hombre y contra las leyes de la generación natural; pero este privilegio, debido a su dignidad trascendental y a la necesidad de romper todo nexo con el pecado, que El venía a destruir, no le impide ser también realmente hombre, tanto como el primer Adán salido directamente de las manos del Creador [14].

Dios y hombre a la vez, Jesucristo debe recibir todos los predicados que convienen a Dios y al hombre. En ninguna parte es tan notable como en San Pablo esta *comunicación de los idiomas*. La preexistencia, la existencia histórica y la existencia glorificada son reunidas muy a menudo en la misma frase y referidas al mismo sujeto sin ningún cuidado de lo que nosotros podríamos llamar el orden cronológico:

a) Subsistente en la forma de Dios... (Preexistencia)
b) tomó la forma de esclavo... (Existencia terrena)
c) por lo cual Dios lo exaltó [15] (Existencia gloriosa)
a) Por El ha sido creado todo...
b) y El es el jefe del cuerpo, de la Iglesia,
c) El, Quien es el principio, el primogénito de los muertos [16].
b) Se hizo pobre por nosotros,
a) El, que era rico,
c) a fin de enriqueceros por su pobreza [17].
a). A propósito de su Hijo,
b) que se hizo de la raza de David según la carne,
c) establecido Hijo de Dios por la resurrección de los muertos [18].
b) En El habita corporalmente

[13] Gal. IV, 4.
[14] *A*) *Jesucristo hombre*: Rom. V, 15 (*ἐν χάριτι τῇ τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου 'I. X.*); I Cor. XV, 21 (*δι' ἀνθρώπου ἀνάστασις νεκρῶν*); XV, 47 (*ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ*); Filip. II, 8 (*σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος*); I Tim. II, 5.

B) *Hijo de una mujer, de David, de Abraham, de los patriarcas*: Gal. IV, 4 (*γενόμενον ἐκ γυναικός*); Rom. I, 3 (*τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυεὶδ κατὰ σάρκα*); Gal. III, 16 (*τῷ σπέρματι αὐτοῦ* ['*Ἀβραάμ*]; Rom. IX, 5 (*ἐξ ὧν* [*πατέρων*] *ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα*): II Tim. II, 8 (*'I. X... ἐκ σπέρματος Δαυεὶδ*).

C) *La carne o el cuerpo místico de Cristo*: Col. I, 22 (*ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ*); Ef. II, 14; Rom. VIII, 3.
[15] Filip. II, 6.7.9.
[16] Col. I, 16.18.
[17] II Cor. VIII, 9.
[18] Rom. I, 3-4.

a) toda la plenitud de la Divinidad
c) y vosotros tenéis parte en su plenitud [19].

No conviniendo a la naturaleza humana ciertos atributos, y siendo otros incompatibles con la Naturaleza Divina, es menester que haya en Jesucristo dos naturalezas; y es menester también que no haya en El más que una Persona, puesto que el sujeto de atribución sigue siendo el mismo.

2. ¿Cómo se cumple el misterio de esta unión? Pablo no lo explica. El pone las bases de la doctrina: a los teólogos corresponde sacar las consecuencias. Las dos fórmulas paulinas de la Encarnación no son menos dignas de interés. "En El habita corporalmente toda la plenitud de la Divinidad" [20].

[19] Col. II, 9-10.

[20] Col. II, 9: *'Εν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς.* In ipso inhabitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter.

A) *Toda la plenitud de la Divinidad.*— La palabra *θεότης* no se lee más que aquí, y su congénere *θειότης* no se lee más que en Rom. I, 20 y en Sabiduría XVIII, 9.— Trench, *Synonyms of the N. T.*, parágrafo II, establece bien la diferencia: *θειότης* es el carácter de lo que es *divino*, *θεότης* es el carácter de lo que es *Dios.* No se conocen, en los escritores profanos, más que tres ejemplos de *θεότης* (Luciano, *Icarom.* 9; Plutarco, *De def. orac.* 10 y *De Isid. et Osir.* 22), mientras que *θειότης* es común; pero se puede decir que ellos observan la distinción señalada por la etimología y de la cual tienen un hondo conocimiento los Padres Griegos. Agustín mismo (*De civit. Dei,* VII, 1) notó la diferencia de sentido: "Hanc *divinitatem,* vel ut dixerim *deitatem,* nam et hoc verbo uti jam nostros non piget, ut de Graeco expressius transferant id quod illi *θεότητα* appellant..." Por lo cual los traductores alemanes que se precian de exactos emplean palabras diferentes: *Gottheit* por *θεότης y Göttlichkeit* (de Wette) o *Gottesgüte* (Weizsaecker) por *θειότης.*— Sentado esto, el sentido de "toda la plenitud de la Divinidad" no puede ser dudoso. Los mejores exégetas están de acuerdo en este punto: "Non modo divinae virtutes, sed ipsa *divina natura.* (Gottheit und Göttlichkeit ist zweierlei. Jenes deutet die Göttliche Natur an: dieses den Glanz, Ehre, Würde, Aufzug, welche aus der göttlichen Natur hervorstrahlt und derselben von rechtswegen gebührt)", Bengel, *Gnomon* N. T. [3], Stuttgart, 1892, p. 800.—Haupt (en *Meyer's Kommentar*[8], 1902) parafrasea muy bien: "die Fülle, d. h. der Gesamtinhalt, die Summe, alles dessen, was Gott zu Gott macht".— Abbott (*Eph. and. Col.*, Edimburgo, 1897) es muy breve: "of the Godhead, *i. e.* of the divine nature". La paráfrasis de Lightfoot (*Coloss.* p. 179: "the totality of the divine powers and attributes") y de Stevens (*The Paul. Theol.* [2], p. 202: "the plenitude of divine attributes") es mucho más afortunada, pero este último autor se corrige un poco más adelante (p. 214) al traducir: "the plenitude of Deity"; y el primero se apresura a completar su definición, agregando: "of the Godhead".

B) *Habita en El corporalmente.* La palabra *κατοικεῖν* designa una estadía permanente y fija (hebreo *yāšhab*); y de esta manera se distingue de *παροικεῖν* (*gûr, peregrinari*), término al cual se le opone a menudo. Filón dice que quien se dedica a las ciencias *enciclicas* (ciencias preliminares, tales como la geometría, la astronomía, etc.) *pasa por* la filosofía, pero no *mora* en ella (*Sacrif. Abel et Caïn*, 10, Mangey, t. I, p. 170: *παροικεῖ σοφίᾳ οὐ κατοικεῖ*). Siendo permanente en Cristo la plenitud de la Divinidad es muy justa la expresión.— La locución *ἐν αὐτῷ* se refiere a Cristo, Quien acaba de ser nombrado (II, 8: *οὐ κατὰ Χριστόν*): se refiere, consiguientemente, al Verbo Encarnado y no al Verbo antes de la Encarnación, como lo suponen, por distracción, ciertos exégetas.— El sentido preciso de *σωματικῶς* no carece de dificultad. Estando opuesto una vez (Col. II, 17) el *cuerpo* a la *sombra,* como la realidad a la figura, algunos lo explican, siguiendo a San Agustín (*Epist.* CXLIX), por "realmente"; pero el cuerpo no tiene ese sentido sino en virtud de una antítesis explícita con el tipo o la figura. Muchos Padres piensan que *σωματικῶς* equivale a *οὐσιωδῶς* "substancialmente" (Isidoro de Pelusio, *Epist.* IV, 166). La Divinidad habita en la Humanidad de Cristo no *accidentalmente* (*οὐ σχετικῶς*, San Cirilo de Alejandría), ni *parcialmente* como en los otros santos (*nequaquam per partes,* San Jerónimo, *In Isaiam* XI, 1; véase a San Hilario, *De Trinit.* VIII, 54), sino toda entera y por una unión substancial. Todo esto es de una irreprochable Teología y puede deducirse de *κατοικεῖν*, pero "cuerpo" no significa "substancia". Otros recurren a un sentido metafórico de la palabra "cuerpo". La plenitud de la Divinidad habitaría en él, "en el cuerpo de la Iglesia", o "como en un cuerpo", es decir, formando una especie de organismo (Haupt).— Es inútil buscar tan lejos explicaciones, siendo el sentido tan claro y totalmente satisfactorio. "La plenitud de la Divinidad habita en El corporalmente", es decir, Encarnada. San Juan Crisóstomo observa que no dice el Apóstol: "La plenitud de la Divinidad habita en un cuerpo (*ἐν σώματι*)", porque un cuerpo no podría contenerla; sino "en El" (*ἐν αὐτῷ*), en su Persona, y esto "unida a un cuerpo". Aquí tenemos una fórmula de la Encarnación comparable a Juan I, 14: *σωματικῶς* expresa, siendo una sola palabra, el *Verbum caro factum est* de San Juan. Los mejores exégetas lo entienden así: "*σωματικῶς*, i. e. assuming a bodily form, becoming incarnate" (Lightfoot).— "Not *ἀσωμάτως*, as in the *λόγος* before the Incarnation" (Abbott).

Los exégetas reconocen que la plenitud de la Divinidad no puede ser otra cosa que la integridad de la esencia divina y, consiguientemente, la Divinidad misma. En efecto, *θεότης* (*deitas*), abstracto de *θεός*, no es idéntico a *θειότης* (*divinitas*), abstracto de *θεῖος*. La última palabra podría entenderse de la calidad; la otra debe entenderse de la naturaleza. Este sentido se impondría todavía con mayor fuerza en el caso de que Pablo combatiera el error de los Colosenses colocando en las potencias superiores partículas y emanaciones de la Divinidad; pero, en el fondo, el Apóstol es independiente de esta hipótesis. ¿Qué quiere decir corporalmente? Muchos Padres lo traducen por "realmente" o "substancialmente"; pero el cuerpo no tiene este sentido sino cuando es opuesto a la sombra. *Corporalmente* significa "en un cuerpo, bajo forma de cuerpo"; esta acepción es completamente adecuada y no hay que buscar otra. Vuestra pretendida filosofía, dice Pablo, no es más que un engaño vano; vosotros os entretenéis en doctrinas elementales, pueriles; pedís protectores y mediadores al mundo quimérico de la imaginación y no

hacéis caso de Aquel en quien, bajo una forma visible y tangible, exenta de error y de engaño, "reside corporalmente toda la plenitud de la Divinidad". Como El posee esta plenitud absoluta (πᾶν τὸ πλήρωμα) a título permanente (κατοικεῖ), la hará recaer sobre vosotros en gracias espirituales y, por lo mismo, podéis pasárosla sin otros intercesores.

Este texto enseña claramente la unión de la Divinidad y de la Humanidad en la única Persona de Cristo, pero no nos dice el cómo de esa unión. Otro pasaje levanta un poco más el velo del misterio: "Existente en la forma de Dios, El no consideró como un hurto el ser (tratado) al igual de Dios, mas se despojó a Sí mismo tomando la forma de esclavo, haciéndose semejante a los hombres" [20] bis. Sin volver a la exégesis detallada de este texto, consideramos como establecidos los puntos siguientes: La forma de Dios es la Naturaleza Divina, la forma del esclavo es la naturaleza humana.— El despojo tiene lugar por el hecho de que Cristo añade a la Naturaleza Divina, que El tenía desde toda la eternidad, la Naturaleza Humana que El tomó en el tiempo.— De manera que en un mismo sujeto, en una misma persona, en Cristo, hay dos naturalezas, la divina y la humana.— Puesto que la Naturaleza Divina es inmutable, y se afirma, por lo demás, que Cristo la conserva (ὑπάρχων), el despojo no puede consistir en el abandono ni en el menoscabo de esta Naturaleza.— El despojo, si no significa otra cosa que el abatimiento, el anonadamiento que resulta de la asunción por el Verbo de una naturaleza inferior, es, por lo tanto, el abandono espontáneo de los honores divinos, a los cuales tenía derecho Cristo en cuanto hombre (τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ) y que El hubiera podido reivindicar en virtud de la unión hipostática.— La naturaleza humana no es absorbida en esta unión, porque Cristo sigue siendo verdaderamente hombre y es reconocido como hombre por objetividades (σχήματι) que no engañan y por el curso entero de una vida de obediencia, de humillaciones y de dolores.

II. La figura histórica de Jesús.

1. Lo que Pablo nos dice de Jesús.— 2. Lo que podría decirnos de Jesús.

1. Cuando Renan acompañaba con sus ligeros cascabeles a la ensordecedora orquesta de la crítica alemana entonces en voga, escribía: "Por más que se diga, Pablo es inferior a los otros Apóstoles. Ni vió a Jesús, ni oyó su

[20]bis II, 6-7 Filip. Véase el t. I, p. 349-357 y nota I, p. 509-519.

palabra. Apenas conoce Pablo las divinas *logia*, las parábolas: el Cristo que le hace revelaciones personales es su propio fantasma; se escucha él a sí mismo, creyendo escuchar a Jesús" [21]. El genio influenciable y voluble de Renan habría bailado sin duda treinta años más tarde al son de la crítica en marcha y quizá hubiese suscrito estas juiciosas reflexiones de Sabatier: "Según la escuela de Tubinga, o conoció Pablo muy imperfectamente la vida y la enseñanza histórica de Jesús, o desdeñó esta tradición por ser un conocimiento de Jesús según la carne que habría hecho que su evangelio dependiera del de los primeros Apóstoles. Pero ninguna de estas dos razones está mejor fundada que la otra... No alcanzamos nosotros a ver cómo el conocimiento tradicional de los hechos, de los sufrimientos, de las enseñanzas de Jesús pudiera perjudicar en algo la independencia del apostolado de Pablo y la originalidad de su evangelio" [22].

Las posiciones han cambiado mucho desde entonces. Ahora se admite generalmente que Pablo conocía la Vida y la dostrina del Maestro, que se inspiraba en el espíritu de Jesús, que reflejaba fielmente el pensamiento de Jesús. En las cartas de Pablo son tan numerosas las alusiones a la vida terrena de Jesús como en los otros escritos apostólicos, exceptuando los Evangelios, cuyo objeto es precisamente relatarla. Y aun hay, guardadas las debidas proporciones, menos alusiones a los hechos evangélicos en el Apocalipsis, en las Epístolas católicas, en la Epístola a los Hebreos, en los Hechos de los Apóstoles, que en las cartas del Doctor de los Gentiles. Pero júzguese por este breve bosquejo.

Antes de venir a la tierra, Cristo preexistía en la forma de Dios [23]; era rico con todas las riquezas del Cielo [24]. Al término de las preparaciones providenciales y en el tiempo marcado por los decretos divinos, El, el Hijo de Dios, es enviado por su Padre para cumplir la obra de la salvación [25]. Jesús es el descendiente de Abraham [26], el hijo de David [27], la gloria del pueblo hebreo [28]. Jesús nace de una mujer bajo el régimen de la Ley [29], vive en medio de los Judíos [30] y Jerusalén es el centro de su propia Iglesia [31]. Jesús

[21] Renan, *Saint Paul*, París, 1869, p. 563.
[22] A. Sabatier, *L' Apôtre Paul*, 1896, p. 61.
[23] Filip. II, 6.
[24] II Cor. VIII, 9.
[25] Gal. IV, 4; Rom. VIII, 3; III, 25-26; V, 7.
[26] Gal. III, 16.
[27] Rom. I, 3; XV, 12; II Tim. II, 8.
[28] Rom. IX, 5.
[29] Gal. IV, 4.
[30] Rom. XV, 8.
[31] Gal. I, 17; Rom. XV, 19-27.

es verdaderamente hombre, en todo semejante a nosotros [32], exceptuando el pecado [33]. Jesús tiene hermanos según la carne [34], uno de los cuales, Santiago, es designado por su nombre [35]. Jesús se rodea de colaboradores y continuadores de su obra, es decir, de los Apóstoles [36], que son doce [37]. Tres de éstos, Pedro, Santiago y Juan, son mencionados expresamente [38]; pero Cefas-Pedro ocupa entre ellos un rango que no tiene igual [39]. Al confiar a los Apóstoles el cuidado de predicar la nueva doctrina, Jesús les da el derecho de vivir del Evangelio [40] y el poder de realizar milagros [41]. Después de haber llevado sobre la tierra una vida de pobreza [42], de sujeción [43], de obediencia [44] y de santidad [45], se entrega voluntariamente a sus enemigos [46], a los Judíos, quienes lo matan [47].

La institución de la Eucaristía está relatada con mayor precisión y más detalles que en el Evangelio. Pablo menciona especialmente la *traición* de esta *noche* trágica que recuerda el siniestro *nox erat* de San Juan. Si la Pasión es descrita en rasgos generales, ya sabemos que el Apóstol hacía de ella de viva voz una impresionante pintura a los catecúmenos [48]. Pablo nos habla con frecuencia de la Cruz [49], de la Sangre [50] y aun de los clavos [51]. Los verdugos de Jesús son los Judíos [52] y los príncipes de este mundo [53]. La Pasión tuvo lugar hacia la Pascua, en el tiempo de los ázimos [54], bajo Poncio Pi-

32 Rom. XV, 15; I Cor. XV, 21-22; I Tim. II, 5.
33 II Cor. V, 21.
34 I Cor. IX, 5.
35 Gal. I, 19; II, 29.
36 I Cor. IX, 5-14.
37 I Cor. XV, 5.
38 Gal. I, 18-19; II, 9.
39 I Cor. IX, 5.
40 I Cor. IX, 15.
41 II Cor. XII, 19. Véase Rom. XV, 19.
42 II Cor. VIII, 9.
43 Filip. II, 8.
44 Rom. V, 19.
45 Rom. I, 4.
46 Gal. I, 4; II, 20.
47 I Tes. II, 15.
48 Gal. III, 1.
49 I Cor. II, 2, etc.
50 Rom. III, 25, etc.
51 Col. II, 12.
52 I Tes. II, 15.
53 Ef. I, 7; II, 13.
54 I Cor. V, 6-8.

lato [55]. La sepultura no es olvidada [56], porque ella da su valor figurativo al Bautismo [57]. Pero Pablo insiste más sobre la resurrección al tercer día y sobre las diversas apariciones del resucitado [58]. Jesucristo sube al Cielo [59], está sentado a la diestra del Padre [60], volverá a juzgar a los vivos y a los muertos [61]. Aquí están los artículos del *Credo*, cuya fórmula está tomada, en una gran parte, del Apóstol de los Gentiles.

Tal es el cuadro sumario que Pablo nos traza de Jesús. Esto es algo más que un esbozo: es un retrato exacto y un dibujo de líneas firmes, que los Evangelistas podrán completar, pero sin modificar la expresión.

Esto no es todo. Después de los hechos, las palabras; después de la fisonomía del Maestro, el resumen de su enseñanza.

Pablo salvó del olvido esta sentencia de Jesús: "Hay más dicha en dar que en recibir" [62]. Pablo reproduce las palabras de la Cena más completamente que los Evangelistas mismos, si se exceptúa quizá a San Lucas [63]. Al hablar del matrimonio, Pablo se refiere a la enseñanza de Cristo, tal como la hallamos en San Mateo y en San Marcos, y la distingue expresamente de sus propios mandatos [64]. Cuando Pablo proclama el derecho que tiene de vivir del Evangelio el obrero evangélico, se piensa irresistiblemente en las disposiciones tomadas por Jesús en favor de los heraldos de la Fe [65]; y esta impresión se trueca en certidumbre al leer en San Pablo el pasaje textual de San Lucas: *Dignus est operarius mercede sua* [66]. Cuando Pablo se apoya en una instrucción del Señor para ilustrar a los fieles acerca de la parusía, lo más natural es ciertamente entender que la *instrucción del Señor* no es una voz interior sino una enseñanza realmente pronunciada por Jesús en el curso de su vida mortal [67].

El Apóstol no piensa en legislar en su propio nombre sino cuando no tiene que invocar una orden del Señor [68]. En todos los demás casos recurre

55 I Tim. VI, 2.
56 I Cor. XV, 4.
57 Rom. VI, 4; Col. II, 12.
58 I Cor. XV, 4-7.
59 Ef. IV, 8-10.
60 Ef. I, 20; II, 6.
61 I Tes. I, 10; Filip. III, 20.
62 Hechos XX, 35.
63 I Cor. XI, 24-26.
64 I Cor. VII, 10-12.
65 I Cor. IX, 14.
66 I Tim. V, 18; Lucas X, 7. Véase Mateo X, 10 (*cibo suo*).
67 I Tes. IV, 15.
68 I Cor. VII, 25.

a la ley de Cristo y supone que la conocen los neófitos [69]. Y esa ley obliga a Pablo tanto como a los simples fieles [70]. La regla moral que Pablo inculca a los catecúmenos no es cosa de él sino de Jesús, ciertamente [71]; faltar en esto sería desobedecer a Jesús [72]; y el deber de los fieles es *aprender* a Cristo, así como el de los Apóstoles consiste en *enseñarles* a Cristo [73].

Para comprender bien y completar esta rápida revista, habría que tomar algunos términos de comparación, por ejemplo el Sermón de la Montaña o el gran Discurso escatológico [74]. Aquí saltan a la vista las numerosas semejanzas de fondo y de forma y se remontan evidentemente a la misma fuente, a la enseñanza de Jesús. Tan palpable es el hecho, que ningún crítico sensato podrá negarlo.

2. Júntense las alusiones a la vida terrena de Jesús esparcidas en los escritos de Pablo, o compárese su doctrina moral con la de Jesús, o examínense las coincidencias de expresión que son demasiado numerosas para que puedan ser accidentales; y no se dirá que el Apóstol ignora o desdeña el contenido de la historia evangélica. Este estudio fue hecho por otras personas y no vamos nosotros a reconstruirlo aquí [75]. Nos limitaremos a formular las siguientes conclusiones.

Las alusiones, expresas o tácitas, a la vida y a la doctrina de Jesús son mucho más numerosas de lo que un examen superficial haría suponer; y aun son más en San Pablo, guardando las debidas proporciones, que en el resto del Nuevo Testamento, teniendo en lugar aparte al Evangelio.

Estas alusiones recaen a veces sobre pequeñas minucias e implican, consiguientemente, un conocimiento más vasto y más general de los hechos mencionados incidentalmente.

La manera como ellas son hechas descubre, en el autor y en el lector, un fondo común de instrucciones y de recuerdos que basta con evocar para ser comprendido de todos.

---

[69] Gal. VI, 2.
[70] I Cor. IX, 21.
[71] I Tes. IV, 1-2.
[72] I Tim. VI, 3; etc.
[73] Ef. IV, 20-21; Col. II, 6-7.
[74] En cuanto a la escatología, véase el t. I, p. 88-90, 95.
[75] Basta con mencionar: al P. Feine, *Jesus Christus und Paulus,* Leipzig, 1902; a Knowling, *The testimony of St. Paul to Christ,* Londres, 1905; a Dausch, *Jesus und Paulus,* Munster, 1911 (colección *Biblische Fragen*); a Olaf Moe, *Paulus und die evangelische Geschichte,* Leipzig, 1912. Dausch es católico. Los demás son protestantes conservadores. En cuanto a las objeciones, véase a Goguel, *L'apôtre Paul et Jésus-Christ,* París, 1904.

En fin, la imagen que de todo esto resulta es un retrato fiel; y quien lo trazó puede gloriarse con justo título de tener "el espíritu del Señor".

Pero no debe uno cansarse de repetir que Pablo no tiene que hacer la biografía de Jesús, que la coloca entre los rudimentos de la Fe que ningún neófito puede ignorar, que el Apóstol no vuelve sino accidentalmente sobre esta catequesis elemental; que, en lugar de extenderse en ella, suele contentarse con una simple alusión y que sabe en la materia infinitamente más de lo que tiene ocasión de escribir sobre ella. ¿Sospecharíamos nosotros, sin los desórdenes de los ágapes y las dudas de los Corintios acerca de la resurrección, que Pablo posee, sobre las circunstancias de la institución de la Eucaristía y sobre las apariciones de Jesús resucitado, tantos detalles exactos y precisos que los Evangelistas descuidaron de enseñarnos?

LIBRO CUARTO

LA OBRA DE LA REDENCION

CAPITULO I

LA MISION REDENTORA

I.—El enviado de Dios.

1. *Objeto de la Misión Redentora.*—2. *El Mediador de la Nueva Alianza.*—3. *No hay mediador fuera de El.*

1. Ya dijimos que la iniciativa de nuestra salvación vuelve siempre al Padre celestial. San Pablo se complace en referir al Padre el conjunto de los Planes Redentores, cuya ejecución es confiada al Hijo, mediador natural entre Dios y los hombres:

Cuando vino la plenitud de los tiempos,
Dios envió a su Hijo,
nacido de una mujer, puesto bajo la Ley,
para rescatar a los que estaban bajo la Ley,
para hacernos recibir la filiación adoptiva [1].

---

[1] Gal. IV, 4-5. Otros detalles en Sieffert y Cornely.

Ὅτε δὲ ἦλθεν τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου,	*A*) At ubi venit plenitudo temporis,
ἐξαπέστειλεν ὁ Θεὸς τὸν Υἱὸν αὐτοῦ,	*B*) misit Deus Filium suum
γενόμενον ἐκ γυναικός, γεν. ὑπὸ νόμον,	*C*) factum ex muliere, factum sub lege,
ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον ἐξαγοράσῃ ἵνα τὴν υἱοθεσίαν ἀπολάβωμεν.	*D*) ut eos, qui sub lege erant, redimeret, ut adoptionem fil. reciperemus.

Las cuatro principales circunstancias de la misión están enunciadas en los cuatro incisos de esta frase.

A) *El tiempo.*—La partícula adversativa *δέ* se refiere a lo que se acaba de

Esta corta frase expresa el hecho, el tiempo, el modo, el objeto de la Misión Redentora.—*El hecho.* Dios Padre envía a su Hijo único, perfectamente distinto, por su aislamiento mismo y por la relación incomunicable que lo une al Padre, de todos aquellos que participarán del nombre de hijos; lo envía de su lado, de lo alto del Cielo, según la fuerza de la palabra compuesta (ἐξαπέστειλεν) empleada por el Apóstol; lo envía en un momento preciso, pero no lo constituye Hijo al enviarlo, porque esta misión supone evidentemente la preexistencia real del Hijo.—*El tiempo.* Es la plenitud de los siglos, expresión que comprende a la vez la expiración de los plazos libremente fijados por el Padre y el final de las preparaciones providenciales que debían disponer al mundo para este gran acontecimiento. Después, eso habría sido

---

decir: *quanto tempore heres parvulus est* (IV, 1)... *cum essemus parvuli* (IV, 3). Consiguientemente, la *plenitud del tiempo* corresponde al *tiempo determinado por el Padre* (ἄχρι τῆς προθεσμίας τοῦ πατρός, IV, 2); y esto es lo que San Pablo expresa en otra parte con estas palabras: *dispensatio plenitudinis temporum* (Ef. I, 10), o con estas otras: *fines saeculorum* (I Cor. X, 11; véase Hebr. IX, 26); pero es también, independientemente del decreto divino, el término de aquel estado de infancia que hacía incapaz a la Humanidad de secundar el designio redentor de Dios.

B) El hecho.—En el verbo compuesto ἐξαπέστειλεν, cada una de las dos preposiciones componentes puede conservar su propio valor: ἐξ "del seno de Dios" (Juan VIII, 44: ἐγὼ ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐξῆλθον), ἀπό "del cielo" (Juan VI, 38: καταβέβηκα ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ), sentido que conviene perfectamente tan sólo al otro caso en que San Pablo emplea este verbo compuesto (Gal. IV, 6). Así es que la paráfrasis de Bengel: *ex caelo a sese,* ganaría siendo invertida: *ex sese a caelo.* Observemos, sin embargo, que en el griego de la decadencia, en particular en San Lucas (4 veces en el Evangelio y 7 veces en los Hechos), el compuesto ἐξαποστέλλειν tiene a menudo el sentido del simple στέλλειν.

C) El modo.—El Hijo de Dios es el objeto de un doble cambio: se hace hijo de la mujer y sujeto de la Ley.—*a*) La expresión γενόμενον ἐκ γυναικός recuerda la de Rom. I, 3: γενόμενος ἐκ σπέρματος Δαυεὶδ κατὰ σάρκα. La lección γεννώμενον, que es la de la Vulgata actual (*natum ex muliere*) y que Beda defiende con tanto vigor (*In Luc.* XI, 27, XCII, 480: quia Christus conceptus ex utero virginali carnem non de nihilo, non aliunde, sed materna traxit *ex carne*), no es sostenible desde el punto de vista crítico. Por lo demás, no daría ella un sentido satisfactorio, porque Cristo nació hace tiempo, mas no *nace* en este momento, de manera que se necesitaría el perfecto o el aoristo como lo observa Focio (*Amphil. qu.* 228, CI, 1024).—La locución γενόμενον ἐκ γυναικός no es contraria a la concepción virginal de Jesús pero tampoco la prueba, como lo pretenden, entre otros, Tertuliano (*De carne Christi,* 20: *Factum* potius dicit quam *natum*; simplicius enim enuntiasset *natum*; *factum* autem dicendo et *Verbum caro factum est* consignavit et carnis veritatem ex Virgine factae asseveravit) y Pelagio (In eo quod dicit *ex muliere,* monstrat non more solito ex conventu viri et feminae, sed per Spir. S. ex matre tantum Christum incarnationem hominis suscepisse).

b) La expresión γενόμενον ὑπὸ νόμον significa que Cristo nace sujeto a la Ley,

demasiado tarde; antes, eso habría sido demasiado pronto: el término de las profecías mesiánicas debía coincidir con la madurez del Género Humano.—*El modo* está sintetizado en esta breve fórmula: "nacido de una mujer, puesto bajo la Ley". Convenía, en efecto, que el Hijo compartiera la naturaleza de aquellos a quienes venía a rescatar, naciendo de una mujer, como todos los demás hombres, para tener el derecho de llamarlos hermanos y de hacerlos participar de su propia calidad de hijo; convenía también que estuviese sujeto a la Ley, para librar a sus compatriotas del yugo de la Ley: conveniencia que se hace una necesidad en el plan actual de la Redención en que Dios resolvió salvar a los hombres por el principio de la solidaridad.—El doble *objeto* de la misión corresponde al doble estado del enviado divino: substraer a los Judíos de la tiranía de la Ley para someterlos al Evangelio; conferir a todos los hombres, Judíos y Gentiles sin excepción, la filiación adoptiva.

Otro texto, tan famoso por su dificultad intrínseca como por las divagaciones de los exégetas, es muy semejante al anterior, pero difiere de él en un punto: la idea principal, expresada por el verbo en modo personal, no es ya la misión misma del Hijo, sino la condenación del pecado en la carne, condenación que resulta de esta misión:

> *Cosa que era imposible para la Ley, ya que estaba debilitada por la carne:*

---

en cuanto nace miembro del pueblo hebreo sometido a la Ley. Por lo cual la observa El desde su nacimiento, en la circuncisión, en la presentación al Templo, en la peregrinación anual, etc. Pero no la observa según las interpretaciones arbitrarias de los fariseos o en oposición con la Ley Moral; y muestra también que es superior a la Ley.

D) El objeto.—Es doble: rescatar a los que estaban bajo la Ley (es decir, librarlos del yugo de la Ley) y conferir a todos la filiación adoptiva. Estos dos fines parciales corresponden de manera inversa a los dos aspectos del modo de envío:

a) nacido de una mujer	*b*) para rescatar a los súbditos de la Ley,
b) puestos bajo la ley	*a*) para conferir a todos la filiación.

Uno de los dos fines está subordinado al otro, porque era menester primeramente librar a los Judíos y desembarazarlos de sus onerosos privilegios, a fin de poder extender a todos igualmente la prerrogativa de la filiación.

Los Padres Latinos subrayan a veces el sentido iterativo de *redimere, recipere*: San Jerónimo, por ejemplo, en su comentario: "*Redempti* dicuntur qui primum de Dei parte fuerint et postea esse cessaverint"; y San Agustín: "Non dixit *accipiamus* sed *recipiamus,* ut significaret hoc nos amisisse in Adamo". Pero la palabra griega ἐξαγοράζειν no indica esta idea de retorno; y en ἀπολαμβάνειν la preposición componente ἀπό marca más bien el cumplimiento de la promesa por la cual nos es dada la filiación, como lo observan varios Padres Griegos.

Dios, enviando a su propio Hijo en una carne semejante a la carne de pecado y por el pecado,
condenó al pecado en la carne, a fin de que se cumpliese en nosotros la justicia de la Ley [2].

Abstracción hecha de todos los puntos dudosos, de esta frase compleja resulta claramente que uno de los motivos de Dios, al enviar a su Hijo, fue remediar la impotencia, en lo sucesivo reconocida, de la Ley Mosaica. La Ley mostraba al hombre el camino de la Justicia y debía conducirlo a ella; pero la Ley había sido impedida y paralizada por la carne, es decir, por la

[2] Rom. VIII, 3-4. Véanse: Cornely y Lagrange; Sanday, B. Weiss y Zahn.

Τὸ γὰρ ἀδύνατον τοῦ νόμου ἐν ᾧ ἠσθένει διὰ τῆς σαρκός,	*A*)	3 Nam quod impossibile erat legi, in quo infirmabatur per carnem,
ὁ Θεὸς τὸν ἑαυτοῦ Υἱὸν πέμψας	*B*)	Deus Filium suum mittens
ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας καὶ περὶ ἁμαρτίας,	*C*)	in similitudinem carnis peccati, et de peccato,
κατέκρινε τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί,	*D*)	damnavit peccatum in carne,
ἵνα τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου πληρωθῇ ἐν ἡμῖν τοῖς μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα.	*E*)	4 ut justificatio legis impleretur in nobis, qui non sec. carnem ambulamus, sed. sec. spiritum.

Se puede considerar este texto, como el anterior, en función de la misión redentora y examinar: *A*) el motivo, *B*) el hecho, *C*) el modo y el objeto próximo, *D*) el resultado, *E*) el fin remoto de esta misión.

A) *El motivo.*—Es la impotencia reconocida en que estaba la Ley para luchar contra el pecado y con mayor razón para vencerlo.—*Τὸ ἀδύνατον τοῦ νόμου* puede ser activo, y significar "la impotencia de la Ley", o pasivo, y significar "lo que era imposible a la Ley". El segundo sentido es más sencillo y más conforme con el uso y, sobre todo cuadra mejor con la adición *ἐν ᾧ ἠσθένει διὰ τῆς σαρκός*. Este último miembro de la frase es también susceptible de un doble sentido: "en cuanto, en aquello que", o también "porque"; en el primer caso se explica *en qué* consistía la impotencia o la imposibilidad; en el segundo, se da la razón de ello.—En cuanto a la construcción, los filólogos más competentes concuerdan ahora en considerar el inciso *τὸ ἀδύνατον τοῦ νόμου ἐν ᾧ ἠσθένει διὰ τῆς σαρκός* como un nominativo, o, mejor, como un acusativo absoluto puesto en aposición con la siguiente frase: "Dios condenó al pecado en la carne a fin de que la justicia de la Ley se cumpliese en nosotros, *lo que era imposible para la Ley*, porque ésta se hallaba debilitada (y vuelta impotente) por la carne". En los mejores clásicos hay ejemplos de este acusativo: Platón, *Theet.* 153 C; Sófocles, *Edipo Rey*, 603. Se puede hacer una comparación con II Cor. VI, 13: *τὴν δὲ αὐτὴν ἀντιμισθίαν, πλατύνθητε καὶ ὑμεῖς*. Véase a Sanday, *Romans*[8], p. 191.

B) *El hecho.*—La misión es marcada aquí por el Verbo *πέμπειν*, sinónimo menos expresivo de *ἐξαποστέλλειν*. El énfasis está sobre *τὸν ἑαυτοῦ Υἱόν, su propio Hijo*, el único apto para cumplir la misión que Dios quería confiarle.—"La relación del parti-

inclinación al mal que vicia ahora a la naturaleza humana. Para vencer y aniquilar al pecado en su propio dominio, Dios envía a su Hijo "en la semejanza de una carne de pecado". Pablo no dice "en la semejanza de la carne". Si lo dijera, dejaría entender: o que Cristo no tenía carne verdadera, o que su carne era de una naturaleza diferente de la nuestra. Pablo no dice tampoco "en una carne de pecado"; y, si lo dijera, se podría entender que Cristo se revistió una carne pecadora. Pablo dice, con un raro acierto de

cipio aoristo *πέμψας* con el verbo *κατέκρινε* no es ni la de la anterioridad ni la de la simultaneidad; no hay aquí una relación de tiempo, sino una relación de manera: "*haciendo el acto de enviar*" (Godet). Con esto se ve que la misión supone la preexistencia del Hijo. Por lo demás, así piensan los mejores comentaristas.

C) *El modo y el objeto próximo.*—Este inciso presenta en la Vulgata dos diferencias que se deben notar: *a*) El acusativo *in similitudinem carnis* designa como término de la misión la Encarnación misma, mientras que *ἐν ὁμοιώματι* permite extender la misión a la vida eterna.—*b*) La puntuación *et de peccato damnavit peccatum* parece haber sido sugerida por Juan XVI, 8 (arguet mundum de peccato); pero, sin hablar de la dificultad de explicar la locución *damnare peccatum de peccato*, la conjunción (*καί, et*) no puede comenzar la frase principal, porque no hay otro verbo en modo personal, de manera que anuncia un complemento circunstancial coordinado con *in similitudine carnis peccati.*—En los Setenta, Salmo XXXIX (XL), 7; véase Hebr. X, 6-18, *περὶ ἁμαρτίας* (sobrentendido *θυσία*) se toma a veces en el sentido de "sacrificio por el pecado". Pero como no hay aquí nada que sugiera la idea de sacrificio y como la locución elíptica sería difícilmente comprendida, más vale detenerse en el sentido natural que conviene perfectamente: *por el pecado*, para destruir el imperio del pecado, como vamos a verlo.

D) *El resultado.*—¿Qué significa: "Condenar al pecado en la carne"? El *pecado* no puede ser aquí más que el poder del mal, consecuencia de la primera falta, que invadió a toda la Humanidad salida de Adán y que tiene su asiento especial en la carne: es *el* pecado descrito en el capítulo V, mientras que en el inciso precedente se trataba del pecado en general (*περὶ ἁμαρτίας*).—*Condenar* al pecado no es solamente declararlo malo; todos los comentaristas están de acuerdo en ello, como lo atestiguan sus paráfrasis: *ἐνίκησεν* (Crisóstomo), *κατέλυσεν* (Teodoreto), *interfecit* (Grocio), *virtute privavit* (Bengel), *destruxit* o *debilitavit* (Santo Tomás), *consagrar a la ruina* (Godet). Reflexionando en ello, se ve que la condenación del pecado está determinada por el contexto de dos maneras: *a*) "Condenar al pecado en la carne" era justamente el empeño en que la Ley era impotente: podría ella ciertamente declarar que el pecado era malo, injusto, pero no podía ni matarlo ni desterrarlo.—*b*) El efecto de esta condenación consiste en permitirnos cumplir los preceptos de la Ley (*τὸ δικαίωμα*: lo que la Ley declaraba justo). Así es que no hay aquí una simple sentencia de condenación; y Weiss (*Meyer's Kommentar*[9]) da muy bien el sentido: "El lo condenó a perder su poder y a ser vencido por Cristo".

Pero ¿dónde, cuándo y cómo se hace esta condenación del pecado?

a) La mayor parte de los intérpretes suponen que *ἐν τῇ σαρκί* quiere decir en la carne de Jesús y, además, que la condenación tiene lugar en la muerte de Cristo. Sentado esto, Baur y sus adeptos de siempre (Holsten, Pfleiderer, Schmidt, etc.)

expresión, "en la semejanza de una carne de pecado"; porque la carne de Cristo es ciertamente una carne real a la que nada distingue físicamente de la nuestra, pero sólo en apariencia es una carne de pecado, no siendo ni la herencia, ni el asiento, ni el foco, ni el instrumento del pecado.

Como Jesucristo tenía la misión de condenar al pecado en la carne, no debía tener nada de común con el pecado. Dios envía a Jesucristo expresamente "en vista del pecado" (*περὶ ἁμαρτίας*), es decir, a fin de expiar y de reparar el pecado, y no solamente el pecado original (no dice *περὶ τῆς ἁμαρτίας*), sino el pecado en general, cualquiera que sea su naturaleza y su fuente. Los mejores exégetas de todas las escuelas han visto muy bien

---

piensan que al matar Dios la carne de Cristo en la Cruz mató al pecado mismo. Esta explicación tropieza con dos imposibilidades: implica la existencia del pecado en la carne de Jesús, lo que es formalmente contrario a II Cor. V, 21; e imputa a San Pablo el absurdo de que la muerte del pecador mata al pecado en él y en los demás hombres.

b) Muchos se refieren a II Cor. V, 21 y a Rom. VI, 6-11: "Por la muerte sobre la Cruz, muerte sufrida en la naturaleza humana, rompe El para siempre todo contacto con el pecado que no podía alcanzarlo (touch Him) más que por esta naturaleza. Desde ese momento ya no tiene el pecado derecho sobre El (claim: reclamación), ni tiene tampoco derecho sobre el creyente, puesto que el creyente muere con Cristo" Sanday).—Rückert, Olshausen, Philippi, Hofmann y otros piensan casi lo mismo. Según esto, Cristo habría condenado al pecado a la impotencia, mientras que según San Pablo es Dios quien lo condena. Además, Cristo habría escapado del pecado por la muerte; pero el pecado no podía alcanzarlo (II Cor. V, 21) y no se ve cómo había de librar la muerte a Cristo.

c) Otros, poco satisfechos de esta exégesis, ligan la condenación del pecado a toda la misión de Cristo. "*In carne* quam Christus puram assumpsit, puram per totam vitam servavit, puram in cruce Patri obtulit, Deus peccatum damnavit, atque illa ipsa in re, in qua et per quam peccatum regnum tenuerat virtutemque suam exseruerat, illud devicit prostravitque" (Cornely). Bisping tiene una explicación semejante. Esta interpretación muestra bien cómo venció Jesucristo al pecado en su propia carne, pero no explica cómo lo venció en la carne en general. Y esto es justamente lo que el Apóstol entiende expresar, como lo prueba la continuación: *ut justificatio legis impleretur in nobis.* Esta última frase es la clave del misterio.

E) *El fin remoto.*—La Ley exigía del hombre la Justicia sin poder darla; el Hijo de Dios dará la Justicia exigida por la Ley (*τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου* = lo que la Ley declara justo e impone como tal; *justificatio legis* traduce imperfectamente la idea). Esta Justicia se cumplirá *en nosotros* gracias a los medios de salvación proporcionados por el Hijo de Dios (*ἐν ἡμῖν* y no *ὑφ' ἡμῶν*, "por nosotros"); a condición, sin embargo, de no "caminar según la carne", de no obedecer a los instintos de la concupiscencia, sino de "caminar según el espíritu", de obedecer a los impulsos de la Gracia: condición que el Apóstol supone realizada en todos los cristianos (*τοῖς μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν* = *quippe qui non ambulamus secundum carnem*).—Véase que si el pensamiento del Apóstol gira sobre la palabra carne, converge hacia esta idea central: dar al cristiano lo que la Ley no habría podido darle.

que no se trata de una simple condenación por comparación, como la que resultaría para el hombre pecador del espectáculo de la carne inocente de Cristo, ni de una sentencia platónica que dejaría las cosas en el mismo estado: dan a "condenar" los equivalentes más enérgicos: "vencer, abatir, destruir, abolir, anular, expulsar, matar, exterminar"; y tienen razón, sin duda, porque siendo eficaz la condenación de Dios no puede dejar de surtir su efecto; mas la idea de condenación efectiva, con la que San Pablo se contenta, es suficientemente clara y vale más detenerse en ella. Dios condena a la impotencia al pecado que reinaba en la carne; y lo condena en la carne misma, puesto que la carne de Cristo es la nuestra. Por haber buscado en este texto lo que San Pablo no dijo, la mayor parte de los comentaristas se han cerrado la inteligencia de él: lo han completado arbitrariamente y cada uno a su antojo, ya sea entendiendo las palabras "por el pecado" en el sentido de "sacrificio por el pecado", ya suponiendo que la condenación del pecado tiene lugar en la *sola* carne de Cristo, como si allí dijera "en *su* carne", ya olvidando que la condenación del pecado es aquí la obra del Padre que encarga al Hijo de ponerla en ejecución.

2. Esta misión constituye a Jesucristo en mandatario de Dios y representante de los hombres, o, en otros términos, en Mediador. En la religión judía hubo tres clases de mediadores: los Reyes, los Sacerdotes y los Profetas. El Profeta entrega a los hombres los mensajes de Dios; el Sacerdote administra en nombre de los hombres las cosas de Dios; el Rey teocrático era el lugarteniente de Dios. Sacerdotes y Profetas son igualmente mediadores entre Dios y el hombre, nada más que, en la escala mística que une al Cielo con la tierra, el Sacerdote sube y el Profeta desciende: el Profeta, enviado de Dios, desciende hacia los hombres; el Sacerdote, delegado de los hombres, sube hacia Dios. Cumplidas sus misiones, ejecutan, sin duda, un movimiento inverso: el Profeta vuelve hacia Dios para rendirle cuenta de su mensaje; el Sacerdote baja hacia sus comitentes para darles las bendiciones del Cielo; pero la primera dirección es lo que caracteriza al Sacerdote y al Profeta. Del Rey teocrático debe decirse que su trono es "el trono de Jehová" mismo [3]; David, revestido del efod, bendice al pueblo en nombre de Dios [4]; en los salmos mesiánicos, el rey salido de David se presenta como el intermediario titulado entre Dios y el pueblo.

¿Sospechaban los Judíos contemporáneos de Jesús la triple mediación del Mesías, Rey, Profeta y Pontífice? ¿Tenían la idea de un sacerdocio distinto del sacerdocio levítico y reconocían generalmente al Mesías en el "sa-

---

[3] Salmo XLIV (XLV), 7; véase Hebr. I, 8.
[4] II Reyes VI, 18.

cerdote eterno según el orden de Melquisedec"? ¿El profeta que ellos esperaban era el Mesías mismo o un precursor del Mesías? Preguntas espinosas, embrolladas por las controversias, oscurecidas por la vaguedad o la incertidumbre de datos contradictorios. Los escritores del Nuevo Testamento nos muestran claramente en Jesucristo la realeza espiritual, la plenitud del espíritu profético y el sacerdocio eterno, pero sin agrupar jamás esas tres atribuciones, pues más bien parece que se las reparten, realzando los Sinópticos la calidad del Rey Mesiánico, San Juan la autoridad del Profeta por excelencia, la Epístola a los Hebreos la dignidad del Pontífice que es el primero en abrir el camino del Cielo. Pablo no llama a Cristo ni Sacerdote, ni Rey, ni Profeta; y, aunque le asigna funciones reales, sacerdotales y proféticas, no conviene del todo a la Teología Paulina esta división ternaria de los oficios de Cristo, extraña a las especulaciones mesiánicas de los Judíos [5], casi desconocida de los Padres e introducida o puesta en boga, después de curiosísimos titubeos, por los reformadores del siglo dieciséis.

El Apóstol no da sino una sola vez a Jesucristo el nombre de mediador: "Unico es Dios, único también el mediador de Dios y de los hombres, Jesucristo hombre, que se dió a Sí mismo como rescate por todos" [6]. Extender

[5] Los *Testamentos de los patriarcas* agrupan claramente los atributos de Sumo Sacerdote y de Rey (*Simeón*, 7: *ἀναστήσει γὰρ Κύριος ἐκ τοῦ Λευεὶ ὡς ἀρχιερέα καὶ ἐκ τοῦ 'Ιούδα ὡς βασιλέα, Θεὸν καὶ ἄνθρωπον*); pero ¿no es esto claramente una interpolación cristiana?

[6] I Tim. II, 5: *Εἷς γὰρ Θεός, εἷς καὶ μεσίτης Θεοῦ καὶ ἀνθρώπων, ἄνθρωπος Χριστὸς 'Ιησοῦς*.—La partícula *γάρ* da la razón de lo que acaba de decirse, a saber, que Dios quiere la salvación de todos los hombres. La razón es por partida doble: el Dios *único*, necesariamente el mismo para *todos* los hombres, principio y fin supremo de *todos*, el mediador *único* que se ofrece en sacrificio por *todos* los hombres.—La palabra *εἷς* está puesta a la cabeza, porque sobre ella gira toda la argumentación. Por lo cual no se debe traducir: "Un Dios existe", ni: "Hay un Dios", ni: "Dios es uno", sino: "Unico es Dios", o, si se quiere: "Un solo (ser) es Dios", considerando a *εἷς* como sujeto, y a *Θεός* y *μεσίτης* como predicado; y esto explica la ausencia del artículo definido delante de *μεσίτης*.—La adición *ἄνθρωπος Χριστὸς 'Ιησοῦς* viene a explicar el título de mediador, intermediario natural entre los dos extremos: como hombre, tiene en verdad la naturaleza humana; como Cristo, es verdadero Dios. Jesucristo es mediador *ratione personae y ratione muneris*, como lo indica el siguiente versículo; y lo es igualmente *ratione status* (en cuanto que es a la vez *comprehensor* y *viator;* véase a San Agustín, *De civit. Dei*, IX, 15), pero esto no es lo que expresa aquí el Apóstol.—Sobre el argumento mismo, Cornelio a Lapide observa: "Apostolus hic probat id quod dixit, Deum scilicet velle omnes homines salvos fieri hoc argumento: Unus est omnium hominum, tam fidelium quam infidelium Deus, id est creator, provisor et pater, qui summe bonus omnes homines quasi filios suos amat ac salvos esse cupit; ideoque dedit Christum mediatorem ut scilicet unus et idem Christus omnium omnino hominum esset redemptor, utque per Christum omnes

a todos el beneficio de la voluntad salvífica haciendo a Dios propicio por el sacrificio espontáneo de la vida que Jesucristo ofrece como representante del Género humano: tal es el objeto, el medio y la condición de su mediación todopoderosa. Consistiendo el oficio especial del mediador en servir de nexo de unión entre dos partes, para reconciliarlas si ellas están en guerra, para estrechar aún más los lazos que las unen, si están ellas en paz, el Hombre-Dios era eminentemente idóneo para llenar ese papel, puesto que por sus dos naturalezas se identifica con los dos extremos y porque, en virtud de su compuesto teándrico, las asocia en un indisoluble himeneo. Jesucristo fue, pues, mediador, no solamente en razón de su estado, intermediario entre el camino y el término, entre la prueba y la corona, ni solamente en razón de su Persona, armoniosa unión de la Humanidad y de la Divinidad, sino sobre todo como dispensador de los beneficios divinos, de los cuales es el único depositario.

Porque el Cristo de San Pablo no es un simple mediador natural, como el Logos de Filón; es un mediador de vida sobrenatural. Y, en efecto, por Cristo tenemos la Gracia [7], la salvación, comenzada aquí abajo, consumada en el Cielo [8]; por El, la Justicia y el fruto de la Justicia [9]; por El, la Justificación [10], la Redención [11] y la reconciliación [12]; por El, la paz [13] y la pacificación general [14]; por El, el libre acceso al lado de Dios [15] y un refugio asegurado contra la cólera divina [16]; por El, la consolación espiritual [17] y la

homines jungeret ac salvaret". La primera parte del texto está bien expuesta; la segunda menos bien. De hecho hay *dos* pruebas de la voluntad salvífica universal: la unicidad de Dios y la unicidad del Redentor. Es muy cierto que la misión del Redentor viene de la iniciativa divina, pero esto no es el punto de vista actual de San Pablo, quien hace concurrir los dos argumentos al mismo objeto sin subordinar el uno al otro. El énfasis de la composición recae, pues, sobre las palabras *qui dedit semetipsum redemptionem pro omnibus*, de donde se desprende la unicidad del mediador. Consiguientemente, San Pablo tiene en cuenta *principalmente* la mediación redentora y no la mediación *ontológica*, es decir, la unión de las dos naturalezas, divina y humana, en la Persona única de Cristo.—Sobre I Tim. II, 2-4, véase p. 93-96.

[7] Rom I, 5; V, 21.

[8] I Tes. V, 9; II Tim. III, 15.

[9] Rom. III, 27; Filip. I, 11.

[10] Rom. V, 18; Gal. II, 16.

[11] Rom. III, 24; Ef. I, 7.

[12] Rom. V, 10-11; II Cor. V, 18; Ef. II, 16; Col. I, 20-22.

[13] Rom. V, 1.

[14] Col. I, 20.

[15] Rom. V, 2; Ef. II, 18.

[16] Rom. V, 9.

[17] II Cor. I, 5.

confianza que nada turba [18]; por El, el don del Espíritu Santo [19] y la filiación adoptiva [20]; por El, la victoria sobre todos nuestros enemigos [21]; por El, el reinado sin fin [22]. No podemos glorificarnos en Dios sino por Cristo solo [23]; y a Cristo es a quien debemos dirigir nuestras acciones de gracias [24]; porque, así como todas las promesas divinas tuvieron su *sí* en El, es decir, el debido cumplimiento, también por El pronuncian los fieles su *amen,* en un acto de Fe sincera y agradecida, para hacer subir a Dios todo honor y toda gloria [25]. En una palabra, en el orden de la Gracia todavía más que en el orden de la naturaleza, "todo es por El (o para El) y nosotros somos por El" [26], puesto que El es el principio de nuestra vida y de todo nuestro ser.

3. Así es que no hay otro Mediador, ni por encima ni al lado de El. Por un culto mal entendido de los ángeles, ligado en la intención a la observancia de la Ley Mosaica, los Colosenses nulificaban la mediación universal de Cristo. "Se les decía que la Ley había sido dada por los ángeles, porque éstos habían puesto su ministerio en la promulgación de ella, y que los ángeles no verían con ojo indiferente el desprecio de la Thora" [27], de la cual eran los guardianes. Así es que se exponía uno, al violarla, a la cólera y a la venganza de los espíritus celestiales. El Apóstol afirma que no hay nada de esto:

Despojando Dios a los principados y a las potestades (de sus anteriores funciones), *los expuso ostensiblemente a las miradas* (de todos, así despojados y privados de sus honores), *llevándolos en triunfo* (en pos de Cristo vencedor) *en la cruz* (o por la cruz) [28].

[18] II Cor. III, 4.
[19] Tit. III, 6.
[20] Ef. I, 5.
[21] Rom. VIII, 37; I Cor. XV, 57.
[22] Rom. V, 17.
[23] Rom. V, 11.
[24] Rom. I, 8; VII, 25; XVI, 27.
[25] II Cor. I, 20.
[26] I Cor. VIII, 6: *δι' οὗ* (variante: *δι' ὃν*) *τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ.*
[27] Teodoro de Mopsuesta (edic. Swete), t. I, p. 294. Teodoreto sobre Col. II, 15 tiene una explicación semejante.
[28] Col. II, 15: *Ἀπεκδυσάμενος τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας ἐδειγμάτισεν ἐν παρρησίᾳ θριαμβεύσας αὐτοὺς ἐν αὐτῷ. Expolians principatus et potestates traduxit confidenter, palam triumphans illos in semetipso.*

Pocos textos hay de la Escritura en que los comentaristas griegos y latinos, antiguos y modernos, estén en más perfecto desacuerdo. No sólo es controvertido el sentido de todas las palabras sin excepción, sino que no existe, ni en cuanto al conjunto, ni

San Pablo no conoce más que dos especies de seres sobrehumanos, los espíritus de luz y los espíritus de tinieblas, los buenos y los malos, los ángeles de Dios y los ángeles de Satanás. En ninguna parte se ve en el Apóstol la concepción de seres intermedios destinados tal vez a convertirse en ángeles o en demonios, pero que no serían actualmente ni demonios ni ángeles. Para los Judíos contemporáneos de San Pablo y para San Pablo mismo, los ángeles asociados a la promulgación de la Ley eran los ángeles buenos y no tenía él la idea de que éstos hubiesen infringido el mandato divino o utilizado contra Dios la autoridad de que estaban investidos. Los Colosenses que los honraban no tenían en esto una idea distinta; y, si el Apóstol se colocara en otra hipótesis, hablaría para no ser comprendido. No hay nada, pues, que insinúe que los ángeles hayan prevaricado; mas no por eso estaba menos terminado su papel, y su mediación menos sin objeto después de la abolición de la Ley. Jesucristo, infinitamente elevado por encima de las potencias supraterrenas, el único capaz de revelarnos al Padre, de Quien es la imagen perfecta, el único intermediario autorizado entre Dios y los hombres, se substituye para lo sucesivo a los espíritus celestiales, promulgadores y guardianes de una Ley que, en lugar de favorecer el Plan Redentor, más bien le sirve de obstáculo. Por lo cual cuando la Ley es hecha a un lado, los ángeles participan, en cierta forma, de la desgracia de ella, pues ya no tiene razón de ser el ministerio de ellos.

Dios los hace servirle de escolta al Cristo triunfante. Esto es en sí un honor; pero es también una caída, porque es el fin de la autonomía de ellos y la prueba de que ellos son solamente los subordinados y los seguidores del gran Mediador.

¿Por qué, pues, cuando Pablo habla de Cristo es tan avaro del nombre de mediador? ¿Será esto porque en la opinión y en el lenguaje corriente de los Judíos de entonces Moisés era el mediador por excelencia? [29]. Mas la

en cuanto al detalle, ninguna base de entendimiento. Véase *Le triomphe du Christ sur les principautés et les puissances,* en *Recherches de science relig.*, t. III, 1912, p. 201-229. Allí tratamos nosotros de probar: *a*) que Dios y no Cristo es ciertamente el sujeto de la frase, cosa que comúnmente no se admite ahora; *b*) que *ἀπεκδυσάμενος* es transitivo y tiene por régimen a *τὰς ἀρχάς*; *c*) que *τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας* designa a los ángeles y no a los demonios ni a los poderes terrenos; *d*) que *ἐδειγμάτισεν ἐν παρρησίᾳ* quiere decir: "expuso ostensiblemente a las miradas de todos" a los ángeles así despojados de sus prerrogativas pasadas, a fin de que nadie pudiera equivocarse; *e*) que *θριαμβεύσας* significa "llevándolos en triunfo" en pos del Cristo vencedor, sentido que tienen *θριαμβεύειν* en griego y *triumphare* en latín; *f*) que *ἐν αὐτῷ* se refiere a la Cruz (*σταυρός*) que acaba de ser nombrada: "*sobre* la cruz o *por* la cruz".

[29] Gal. III, 19 (*ἐν χειρὶ μεσίτου*). Véase p. 115-117.

Epístola a los Hebreos, que no ignora ese uso, no deja de llamar a Jesucristo mediador de la Nueva Alianza [30]. La razón se debe buscar en otra parte. El mediador, en el sentido usual de la palabra, es extraño a las dos partes que él relaciona. Otra cosa ocurre con Cristo, en Quien habita corporalmente la plenitud de la Divinidad y Quien entró realmente en la familia humana. Cristo es mediador; pero no es un mediador ordinario; es el nuevo Adán: esto es un título que San Pablo crea expresamente para El y que, conteniendo eminentemente el de mediador, hace inútil este último para lo sucesivo.

II. El Nuevo Adán.

1. Paralelo de los dos Adanes.—2. Papel y calidad del segundo Adán.

1. La imagen más completa, la más fecunda, la más original que el Apóstol nos traza de la misión redentora de Cristo es la del nuevo Adán. Es más que dudoso que ella haya sido sugerida por la Teología Judía contemporánea, porque el título de segundo o de último Adán no aparece sino en escritos de débil autoridad y de época muy posterior; y hay por qué creer que la locución tan frecuente *Adam ha-Rishon* no significa el primer Adán sino simplemente el primer hombre [31]. En todo caso, estaba reservado a Pablo el expresar el valor doctrinal de esta imagen y el mostrar las armoniosas relaciones que ella establece en el conjunto de la soteriología cristiana. Adán y Cristo resumen los dos períodos de la Humanidad: no solamente los simbolizan, sino que los realizan en sus personas por una misteriosa identificación. La primera vez que el paralelo se presenta bajo la pluma de Pablo, toma esta forma antitética:

Si hay un cuerpo psíquico, hay un cuerpo espiritual.
Así está escrito: El primer hombre, Adán, se hizo una alma viviente; el último Adán (se hizo) un espíritu vivificante.
Pero no es lo espiritual (lo que acaece) primero;
es lo psíquico, en seguida lo espiritual.
El primer hombre (sacado) de la tierra, (es) terrenal;
el segundo hombre (viene) del cielo.
Tal como el terrenal, tales también los terrenales;
y tal como el celestial, tales también los celestiales;
y así como hemos llevado la imagen del terrenal,
llevaremos (o llevamos) también la imagen del celestial [32].

Sin dejarnos distraer por las ideas accesorias y los paréntesis explicativos

---

[30] Hebr. VIII, 6 (*κρείττονός ἐστι διαθήκης μεσίτης*). Véase IX, 15; XII, 24.

[31] Schoettgen dice, en sus *Horae hebraicae et talmudicae*, a propósito de I Cor. XV, 45: *Nomina illa duo* (primus et secundus Adam) *Judaeis sunt familiaria*. Esta intempestiva afirmación ha engañado a los comentaristas, quienes afirman a porfía que la tipología empleada por San Pablo era familiar a sus contemporáneos. En realidad, si la expresión *'ādām hārī'shôn* (en arameo *'ādām qădāmâh*) es muy común entre los rabinos —véase a Buxtorf, *Lexicon chaldaic., talmud. et rabbin.*, en la palabra *'ādām*— la expresión correspondiente *'ādām hā'ăḥarôn* no aparece sino muy tarde, en la Edad Media, en el tiempo de Zohar y de la Cabala. El texto ordinariamente citado es del *Neve Shalom*, IX, 9: *Adam postremus est Messias* (*hā'ādām hā'aḥărôn hû' hammāshîaḥ*); pero el autor vivía en el siglo XV; y ¿no hay allí una infiltración cristiana inconsciente? Siendo Adán en hebreo nombre propio y apelativo, *'ādām hārī'shôn* puede traducirse *primer Adán* o *primer hombre* y la segunda traducción es la sugerida por la ausencia del segundo Adán. Hay, sin embargo, una dificultad: en esta expresión la palabra *'ādām* está sin artículo en hebreo, sin estado enfático en arameo; esto haría suponer que se la consideraba como nombre propio y así es como la toma Josefo, *Antiq.*, I, III, 3 (*ἀπὸ 'Αδάμου τοῦ πρώτου γεγονότος*), VIII, III, 1 (*ἀπὸ τοῦ πρώτου γενηθέντος 'Αδάμου*). Así es que quizá es elíptica la locución: *Adán el primero* (hombre), estando facilitada la elipsis por el doble sentido de *'ādām*. Sea lo que fuere, no se pensó sino muy tarde en oponer un segundo Adán al primero; y esto fue con ocasión del doble relato de la creación del hombre en el Génesis. Según algunos, el primer Adán habría sido andrógino; pero tan lejos se estaba de ver al Mesías en el segundo Adán, que algunos, haciendo un juego de palabras: *'uḥărôn, 'ahrôn*, descubrían allí a Aarón.—Véase a Schiele, *Die rabbinischen Parallelen zu* I Cor. XV, 45-50 (en *Zeitschr. f. wiss. Theol.* 1899, p. 20-31). El autor concluye justamente (p. 31) que este texto no tiene paralelo en los rabinos, pero se equivoca al agregar que aquí Pablo es deudor a los Griegos de las ideas y de la terminología.

[32] I Cor. XV, 44-49. Véase aquí abajo la exégesis en detalle.

A) 44 *Εἰ ἔστι σῶμα ψυχικόν, ἔστι καὶ πνευματικόν· οὕτως καὶ γέγραπται·*

B) 45 *'Εγένετο ὁ πρῶτος ἄνθρωπος 'Αδὰμ εἰς ψυχὴν ζῶσαν.*

C) *ὁ ἔσχατος 'Αδὰμ εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν.*

D) 46 *'Αλλ οὐ πρῶτον τὸ πνευματικὸν ἀλλὰ τὸ ψυχικόν, ἔπειτα τὸ πνευματικόν.*

A) *Legitimidad de la conclusión*: *"Si est corpus animale est et spirituale".*— Esta consecuencia es afirmada por San Pablo más bien que probada. En resumidas cuentas, puede ella pasarse sin prueba, porque si se dice que un cuerpo es *psíquico* en cuanto está vivificado por el alma, podrá uno llamarlo *espiritual* en cuanto esté vivificado por el espíritu. La citación escrituraria no recae sobre el conjunto de la proposición condicional sino sobre la condición solamente: "Hay un cuerpo psíquico, *por lo cual* está escrito: Adán se hizo una alma (*ψυχή*) viviente". La

—existencia y origen del cuerpo espiritual; origen, naturaleza y prioridad del cuerpo psíquico— estudiemos la idea central. El Apóstol acaba de decir: "Es sembrado un cuerpo psíquico, resucita un cuerpo espiritual"; y concluye después de su larga explicación: "Así como hemos llevado la imagen del terrenal, llevaremos también la imagen del celestial". El cuerpo *psíquico* es el cuerpo perecedero, tal como lo entregamos a la tierra, tal como lo recibió el primer hombre de las manos del Creador. El cuerpo de Adán fue amasado de tierra (ἐκ τῆς γῆς), o, más particularmente, de lodo (χοῦς de donde χοϊκός); pero cuando Dios le hubo introducido el soplo de vida, se convirtió en *una alma viviente*: así es como la Escritura designa a un ser animado, dotado de un principio vital. Adán no puede transmitir a sus descendientes más que lo que posee por naturaleza, un cuerpo psíquico y mortal. No se

Vulgata actual (*sicut scriptum est*) despierta la idea de una argumentación propiamente dicha, pero en otro tiempo se leía *sic et scriptum est*, conforme al texto griego, lo que indica solamente una concordancia bíblica. No hay argumentación.

B) *El alma viviente.*—Cuando Dios, habiendo formado al hombre del lodo de la tierra, le hubo infundido un soplo de vida, el hombre, dice el Génesis (II, 7), se hizo una alma viviente: *wayᵉhî hā'ādām lᵉnephesh ḥayyāh.* Hay aquí un doble hebraísmo: *fieri in,* γίγνεσθαι εἰς, significa simplemente *convertirse en* esto o lo otro, y *alma viviente* quiere decir "estar animado de un principio de vida, ser viviente, animal". San Pablo agrega dos palabras al texto citado: *Adán,* porque el Apóstol quiere preparar la idea del nuevo Adán; y *primero,* porque quiere poner de relieve la significación típica de Adán.—En virtud de esta infusión del alma en la materia, el hombre tiene un *cuerpo psíquico* (σῶμα ψυχικόν), es decir, un cuerpo que el alma (ψυχή) hace vivir o, más bien, un cuerpo en el cual el alma ejerce las funciones de la vida. El alma no es para el cuerpo el *principio adecuado* de la vida, puesto que el cuerpo tiene necesidad de alimentos para vivir y puesto que el alma no puede conservarle la vida indefinidamente; he aquí por qué el alma es viviente pero no vivificante.—San Pablo, ciñéndose al relato del Génesis, habla aquí solamente de lo que el primer hombre tenía por el hecho de la creación. Y con razón; porque Adán no conserva ni transmite a su posteridad los dones preternaturales con que Dios lo había adornado. Por lo demás, esos dones no cambian esencialmente la naturaleza de Adán (como lo observa muy bien San Agustín, *De civit. Dei,* XIII, 23-24), ni impedían que el cuerpo fuera *psíquico,* que tuviera necesidad de un antídoto periódico contra la muerte.

C) *El espíritu vivificante.*—Esta expresión es sugerida por la locución bíblica *alma viviente,* y modelada sobre ella. Así como el alma viviente es, por sinécdoque, un ser que vive de la vida del alma, así también el *espíritu vivificante* será un ser que viva de la vida del espíritu. Como lo observan con razón los comentaristas, San Pablo no dice *espíritu viviente,* sino *espíritu vivificante* (Teofilacto: Οὐκ εἶπεν· εἰς πνεῦμα ζῶν, ἀλλὰ ζωοποιοῦν, τὸ μεῖζον εἰπών). Hay, en efecto, dos diferencias por exceso: primeramente el espíritu vivificante hace vivir a quien lo posee, lo que quiere decir que es causa adecuada de la vida y que el cuerpo que él anima es para siempre un cuerpo *espiritual* (σῶμα πνευματικόν); en segundo lugar, hace vivir

debe objetar que Adán fue adornado con la Gracia Santificante y destinado a la inmortalidad. Estos dones sobrenaturales, que no le eran inherentes, que él no supo conservar, no forman parte del patrimonio que Adán puede transmitir en herencia. Terreno, Adán no da nacimiento más que a hombres terrenos.

Muy distinta es la condición del segundo Adán. El es del Cielo, no solamente porque el Cielo es su centro de gravitación y el lugar en que actualmente está, de donde volverá glorioso en el momento de la parusia, sino sobre todo por su preexistencia divina y por los dones celestiales que ella le confiere para El y para los suyos [33]. El es *celestial* con todos los títulos, y su cuerpo resucitado y espiritual, para estar libre de las limitaciones de la

a los demás a condición de que le estén unidos, y propiamente por esto es por lo que se le llama vivificante. Que Pablo haya tenido en cuenta este género de vivificación es algo que resulta de I Cor. XV, 22 (οὕτως καὶ ἐν τῷ Χριστῷ πάντες ζωοποιηθήσονται) y de XV, 49 (φορέσωμεν τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου). Por lo tanto, es excelente el comentario de Santo Tomás: "Sicut Adam consecutus est perfectionem sui esse per animam, ita et Christus perfectionem sui esse, in quantum homo, per Spiritum sanctum. Et ideo cum anima non possit nisi proprium corpus vivificare, ideo Adam factus est in animam non vivificantem sed viventem tantum; sed Christus factus est in spiritum viventem et vivificantem".

D) *Prioridad de lo espiritual sobre lo psíquico.* La naturaleza y la Gracia proceden de lo menos perfecto a lo más perfecto. "No es lo espiritual lo que viene primero, sino lo psíquico". El principio es general y no se sobrentiende σῶμα después de τὸ πνευματικόν y τὸ ψυχικόν. Pablo aplica esta regla general al caso particular de que se trata y muestra de esta manera por una razón de conveniencia que el segundo Adán debía venir después del primero. Esto no es una sucesión fortuita, sino un orden conforme a la Divina Sabiduría. El Apóstol refuta de antemano, por su insistencia en justificar este orden, los sistemas racionalistas que hacen del segundo Adán el hombre ideal o el hombre celestial cuya existencia habría precedido a la creación del primer hombre.

[33] I Cor. XV, 47:

Ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοϊκός, ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ.	Primus homo de terra, terrenus: secundus homo de caelo, caelestis.

En los dos miembros de la frase es menester sobrentender el verbo *ser*: "El primer hombre (hecho) de tierra *es* terreno; el segundo hombre *es* del cielo". La Vulgata agrega la palabra *caelestis,* empleada en el versículo siguiente y contenida por el sentido en *de caelo.* Es muy fácil comprender por qué el primer hombre es terreno o, más exactamente, *de limo, de lodo* (χοϊκός): es que, según el Génesis, ese hombre fue formado del lodo de la tierra (II, 7: χοῦν λαβὼν ἀπὸ τῆς γῆς. Véase El Eclesiastés III, 20; XII, 7; I Marcos II, 63). La citación muestra que es menester tomar *terreno* en el sentido psíquico y no en el sentido moral (teniendo inclinaciones terrenas, es decir, bajas y malas), como lo quieren ciertos comenta-

materia y enteramente dominado por el Espíritu. Si el cuerpo psíquico es el que sirve de órgano al alma sensitiva, a la cual está proporcionado, el cuerpo espiritual será el que sirva de instrumento a un principio de operaciones de un orden superior —llamado por San Pablo *espíritu*— y que participa de sus perfecciones. En el momento de la Resurrección es cuando de hecho toma Jesucristo ese cuerpo espiritual, al cual le dan derecho la plenitud del Espíritu Santo poseído desde la concepción milagrosa y el mérito adquirido en la obra redentora; y es también en el momento de la Resurrección cuando *se convierte en espíritu vivificante,* capaz de extender y de infundir la vida sobrenatural de la que está dotado. De esta manera, mientras que el primer Adán lega la muerte a todos aquellos que son uno con él por el hecho de la generación natural, el segundo Adán lega la vida a todos aquellos que son uno con El por el hecho de la regeneración sobrenatural. Adán es "de tierra", es "terrenal", se convierte en una "alma viviente", en el instante de su creación, cuando comienza a ser jefe de la Humanidad; el paralelismo nos invita a recordar los tres términos opuestos en el instante en que Jesucristo se convierte en el Jefe glorioso de la Humanidad reconstruida. Después de un largo rodeo, vuelve el Apóstol a su punto de partida: "La muerte es por un hombre y, por un hombre también, la resurrección de los muertos; porque, así como en Adán todos mueren, de la misma manera también todos serán vivificados en Cristo" [34]. El carácter de Adán, tanto del primero

---

ristas en seguimiento del Crisóstomo. Cabe la misma observación en cuanto a la palabra *celestial* del versículo siguiente.

¿Cómo es del Cielo el segundo hombre? Este inciso debe describir, para que corresponda al primero, el *origen* y la *naturaleza* del nuevo Adán, es decir, de Jesucristo en cuanto que es *principio de la vida sobrenatural.* Y, desde este punto de vista, el nuevo Adán es del Cielo, no porque vendrá del Cielo el día de la parusía, ni porque fue concebido milagrosamente por la operación del Espíritu Santo (esto no lo constituye nuevo Adán), ni porque antes de aparecer sobre la tierra poseyera un cuerpo celeste (porque, independientemente de los demás absurdos de esta extraña teoría, de esta manera no sería El precisamente el segundo Adán sino el primero); es del Cielo por su propia naturaleza Divina, por su Personalidad y por el derecho que ésta le da de poseer la plenitud del Espíritu Santo para Sí y para aquellos que le estén unidos. Y se hace, en toda la fuerza del término, hombre celestial, espíritu vivificante, desde el momento en que recibe de hecho, en su alma y en su cuerpo, la Gloria que le es debida, y en que, terminada la Redención, puede asociarnos a esa Gloria.

[34] I Cor. XV, 21-22: *Quoniam quidem* (= *ENIM*, *γάρ*) *per hominem mors, et per hominem resurrectio mortuorum. Et* (= *ETENIM*, *γάρ*) *sicut in Adam omnes moriuntur, ita et in Christo omnes vivificabuntur.*—Este texto desempeña un gran papel en la soteriología paulina que se apoya constantemente sobre el principio de la solidaridad. Está un poco oscurecido el sentido en latín por la supresión

como del segundo, es esencialmente representativo. Adán lleva en sí a todo el Género Humano: de manera que lo que conviene al padre conviene también a los hijos. Descendiendo de un hombre terreno, según la carne, nosotros seremos terrenos como él; descendiendo según el espíritu de un hombre celestial, seremos celestiales como El [35]. Primero recibimos la imagen del uno y luego la del otro.

---

de los dos *γάρ* que deberían estar traducidos por *enim* y *etenim*; pero el original es muy claro: el v. 21 da razón del nombre *primitiae dormientium* que acaba de ser dado a Cristo; y el v. 22 justifica y confirma esta razón. Se puede hacer esta paráfrasis: Cristo es nombrado *primicias de los que duermen,* no solamente porque es el primero de los resucitados destinados a no morir ya, sino también porque es para los demás el anuncio y la prenda de la gloriosa resurrección. *Porque* (v. 21) como todos mueren *por el hecho* (*διά*) de un solo hombre, es conveniente y aun *necesario* (en nuestro actual orden de providencia) que todos resuciten por el hecho de un solo hombre. *En efecto* (v. 22), así es, puesto que si todos *mueren en* Adán (*ἐν*), en cuanto que le están unidos por un lazo de solidaridad carnal, todos serán igualmente *vivificados en* Cristo en cuanto le están unidos por un nexo de solidaridad espiritual. Paralelo, y contraste de carambola, entre los dos Adanes.

Muchos Padres y comentaristas antiguos pensaron que *vivificar* significaba *llamar a la vida* y que debía entenderse de la resurrección de los buenos y de los malos, según Juan V, 29 y Hechos XXIV, 15. Pero otros muchos (San Agustín, San León Magno, San Cirilo de Alejandría), con la mayor parte de los modernos, han comprendido muy bien que esa exégesis es imposible. En efecto: *a*) en todo este capítulo, San Pablo habla exclusivamente de la resurrección de los justos; *b*) habla aquí de Cristo como de *las primicias de los que duermen*; *c*) habla de quienes serán vivificados *en* Cristo (v. 22) porque pertenecen a Cristo (*qui sunt Christi,* v. 23). Así es que no se trata aquí más que de la gloriosa resurrección.

[35] I Cor. XV, 48-49.

Οἷος ὁ χοϊκός, τοιοῦτοι καὶ οἱ χοϊκοί, καὶ οἷος ὁ ἐπουράνιος, τοιοῦτοι καὶ οἱ ἐπουράνιοι·	48 Qualis terrenus, tales et terreni, et qualis caelestis, tales et caelestes.
καὶ καθὼς ἐφορέσαμεν τὴν εἰκόνα τοῦ χοϊκοῦ, φορέσωμεν καὶ τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου.	49 Igitur, sicut portavimus imaginem terreni, portemus et imaginem caelestis.

Es fácil el razonamiento. Los hijos se parecen a sus padres; consiguientemente, los descendientes del primer Adán, que es terreno, serán terrenos como él; los descendientes del segundo Adán participarán de su naturaleza celestial. En el versículo siguiente, el sentido difiere un poco, según que se lea el indicativo futuro *φορέσομεν* o el subjuntivo aoristo *φορέσωμεν*. A primera vista, parece preferible el indicativo, porque este inciso es el término de una serie de deducciones y en el texto griego no hay nada que anuncie una exhortación (el latín actual *igitur,* que podría sugerir ese sentido, corresponde en griego a la simple cópula *καί*). Pero el subjuntivo, mejor respaldado, entraña también una explicación excelente. San Pablo pasa muy a menudo

El texto que acabamos de estudiar es toda una serie de antítesis: diferencias de origen, de naturaleza, de acción y de destino, entre los dos Adanes; el que va a ocuparnos ahora une el paralelo al contraste, aunque domina el contraste:

"Por lo cual así como por un solo hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte", así también por un solo hombre entró la Justicia en el mundo y, por la Justicia, la vida perdida en "Adán, que es el tipo del Adán por venir".—*Primera semejanza.*

"Pero no ocurre en el don gratuito lo mismo que en la falta: porque si por la falta de uno solo, muchos (*οἱ πολλοί*= todos, a pesar de su número) murieron, mucho más copiosamente se han derramado sobre muchos", es decir, sobre todos, "la gracia de Dios y el don gratuito que deriva de un solo hombre, Jesucristo".—*Primer contraste.*

"Y no ocurre en el don lo mismo que (en el acto operado) por un solo pecador: porque el juicio (parte) de uno solo (de un solo acto delictuoso para terminar) en una sentencia de condenación; pero el don gratuito (parte) de una multitud de faltas (para terminar) en una sentencia de justificación". —*Segundo contraste.*

"Porque si por la falta de uno solo ha reinado la muerte por el (acto de) solo (Adán), cuánto más reinarán en la vida por sólo Jesucristo los que han recibido la abundancia de la gracia y del don de la justicia".—*Tercer contraste.*

"De manera que así como por una sola falta (recae el juicio) sobre todos los hombres en sentencia de condenación, así también por un solo acto meritorio (la gracia desciende) sobre todos los hombres en justificación de vida".—*Segunda semejanza.*

"Porque así como por la desobediencia de un solo hombre muchos (*οἱ πολλοί*: todos a pesar de su número) fueron constituidos pecadores, así también por la obediencia de uno solo muchos (es decir todos cualquiera que sea el número) serán constituidos justos".—*Tercera semejanza.*

"Pues bien, la Ley intervino para hacer abundar la falta; mas allí

---

y naturalmente de la enseñanza a la parénesis; aquí era más fácil el tránsito, por el simple hecho de que el Apóstol abarca, como de ordinario, con un concepto único, la Gracia y la Gloria, designándolas con un mismo nombre: *la imagen del hombre celestial* (*ἡ εἰκὼν τοῦ ἐπουρανίου*). De nosotros depende el conservar aquí en la tierra esta imagen todavía imperfecta, lo cual es la condición para revestirnos un día la imagen glorificada. Si se leyera el futuro, se seguiría que por ahora no tendríamos ni la imagen del primer Adán, que fue la que tuvimos anteriormente pero que ya no llevamos (*ἐφορέσαμεν*), ni la imagen del segundo Adán, que, en esta hipótesis, aún no llevamos (*φορέσομεν*). Esto es una seria dificultad contra la lección *φορέσομεν*.

donde el pecado abundaba ha sobreabundado la gracia; a fin de que así como el pecado ha reinado por la muerte, así también la gracia reine por la justicia para la vida eterna, por Jesucristo Nuestro Señor" [36].—*Resumen del paralelo y del contraste.*

En total —sin contar la conclusión final—, tres analogías y tres disparidades. La primera analogía versa sobre un *hecho*: la introducción en el mundo y la difusión universal, del pecado y de la muerte del lado de Adán, de la Justicia y de la Vida del lado de Cristo. Un paréntesis harto largo, que explica que todos los hombres mueren en Adán por haber pecado todos en Adán, trastorna un poco el paralelismo, pero no es menos clara la relación tipológica, sobre la cual nos llama la atención una palabra (*τύπος*). La segunda analogía concierne al *modo*: la unión de solidaridad que existe entre la raza entera y sus respectivos jefes, sin que se tome en consideración el número de individuos representados. La tercera analogía es con relación a la *causa* meritoria: aquí la obediencia de Cristo, allá la desobediencia de Adán; el uno constituyó pecadores a todos los hombres, así como el otro los constituirá justos. Al lado de las analogías, los contrastes. El primero pone en oposición a los *instrumentos*: el pecado y la Gracia; pero el Bien prevalece sobre el mal y la Gracia es más poderosa para salvar que el pecado para perder. El segundo compara los *efectos*: aquí un solo pecado que se transmite, allá un solo acto gracioso que borra y repara innumerables pecados; hay un exceso palpable en favor de la Gracia. El tercer contraste pone en parangón a las *personas*: de un lado no está más que un hombre, del otro está Jesucristo, cuyo nombre está por encima de todo nombre.

2. Reparar el pecado y vencer a la muerte: tal es el papel del segundo Adán. Este reparará el pecado por el don de la Justicia; vencerá a la muerte asociándonos a su propia vida. "Cristo Jesús vino a este mundo para salvar a los pecadores" [37]. Hacía falta este móvil para atraerlo a este mundo. En este punto no tiene nada de característico la doctrina del Doctor de los Gentiles: absolutamente igual que él hablan San Juan, San Pedro, la Epístola a los Hebreos y los Sinópticos. Todos ponen la misión de Cristo en relación con el pecado; todos presentan la muerte de Cristo como la expiación de nuestras faltas; ninguno deja entender que Cristo hubiese venido

---

[36] Rom. V, 12-21. Véase, en cuanto al sentido de las palabras y la construcción de la frase, el tomo I, p. 242-8.

[37] I Tim. I, 9. — Es menester comparar los textos relativos a la misión de Cristo (Rom. VIII, 3-4; Gal. IV, 4) y aquellos en que se dice que Jesucristo tiene el objeto de salvar al mundo (Gal. I, 4; I Cor. XV, 3; II Cor. V, 21, etc.).

a la tierra si no hubiera habido aquí pecadores que salvar [38]. Como no hay nada que llene el silencio de la Revelación, cuando se escruta el misterio de los Divinos Consejos, la hipótesis de la Encarnación para otro orden de providencia no puede tener más que una base precaria [39], a menos de imponer a Dios, en sus operaciones *ad extra,* la obligación de lo más perfecto, que es la negación misma de la libertad.

Aparte de la misión especial que acredita al segundo Adán, éste debe poseer dos cualidades esenciales: la naturaleza humana y la exención del pecado.

Que Jesucristo está exento de pecado es algo que San Juan, San Pedro y el redactor de la Epístola a los Hebreos enseñan tan bien como San Pablo. En San Juan, Jesús desafía a sus enemigos a que lo hallen en falta: *Quis ex vobis arguet me de peccato?* Para San Juan y para los demás Evangelistas, la inmunidad del pecado en Jesús es un dato de la experiencia: resulta de una vida totalmente pura y totalmente santa. El redactor de la Epístola a los Hebreos deduce esa inmunidad del Sacerdocio de Cristo: el Sacerdote ideal debe ser "santo, sin mancilla, separado de los pecadores" por una infranqueable barrera, "tan semejante a sus hermanos cuanto sea posible, exceptuando el pecado". San Pedro la saca de la cualidad de víctima: "Cristo murió para (expiar) los pecados (de los hombres); El, justo, por los injustos"; y nosotros hemos sido rescatados "por la preciosa sangre del cordero sin defecto y sin tacha, Cristo". Y San Pablo funda la impecabilidad del Salvador sobre la misión del segundo Adán. Jesucristo recibe la misión de "vencer al pecado en la carne" y no puede vencerla en los otros sino después de haberla vencido en Sí mismo; por lo cual, aunque tiene ciertamente una carne completamente semejante a la nuestra, sólo en apariencia tiene una carne pecadora. No solamente no tiene ninguna experiencia del pecado, sino que no podría tener nada de común con el pecado; y he aquí por qué "Dios lo hizo pecado, a fin de que nosotros nos hiciéramos justicia de Dios en El", con la seguridad de que, lejos de ser manchado por el contacto de los pecadores, Cristo les comunicaría su propia Justicia [40].

[38] Hebr. X, 4-7 (el Verbo se encarna para llenar la insuficiencia de los antiguos sacrificios); Luc. XIX, 10 (el Hijo del hombre viene a salvar lo que estaba perdido); I Juan IV, 10 (Dios envía a su Hijo como propiciación por nuestros pecados); Juan III, 17 (Dios envía a su Hijo para salvar al mundo). Compárense también esos textos con Hebr. I, 3; II, 17; V, 1-3; IX, 26-28; I Pedro III, 18; I Juan I, 7; II, 2; III, 5; Apoc. I, 5, etc.

[39] Esta es la razón dada por Santo Tomás, *Summa theol.* III/a., qu. I, art. 3. Los Padres, cuyos textos se hallarán en Petau, no asignan a la Encarnación otro motivo que el de salvar al Género Humano. Es evidente que la tesis contraria no puede llegar sino a un *tal vez,* no a una conclusión firme. Otra cosa ocurriría si estuviese probado que la Gracia de los ángeles deriva de Cristo *y* que la predestinación de los ángeles es anterior (*signo rationis*) a la previsión de la falta de Adán. Pero no está definitivamente establecida ninguna de estas dos tesis; y sería menester que fuesen demostradas *juntas,* para admitir que, al prever Dios la caída del hombre y el envío de su Hijo como Salvador del Género Humano, resolvió conceder la Gracia a los ángeles por la mediación de ese Hijo amadísimo.

Pero una cosa es el pecado y otra cosa es la naturaleza humana. "Si Cristo no fue verdaderamente hombre, dice Tertuliano, toda su vida no es sino mentira": mentira su nacimiento virginal, su agonía y su Pasión, su muerte sobre la Cruz, su gloriosa Resurrección; mentira, concluye San Ireneo, la Redención toda entera. En efecto, si Jesucristo no fuera verdaderamente hombre, no sería nuestro hermano; y, no siendo nuestro hermano, no sería nuestro Jefe en el sentido estricto de la palabra; y, no siendo nuestro Jefe, no sería nuestro representante; su Gracia sería en El algo meramente personal y su Justicia no sería la nuestra por ningún título. De esta manera se explica la insistencia con que Pablo inculca sin cesar la realidad de la naturaleza humana de Cristo.

[40] Es instructiva la comparación de los cuatro autores. En cuanto a San Pablo, Rom. VIII, 3, véase p. 192-195; II Cor. V, 21, véase p. 237-238.—En cuanto a San Pedro, I Pedro I, 19 (*ἀμνοῦ ἀμώμου καὶ ἀσπίλου Χριστοῦ*); III, 18 (*δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων*). De la Epístola a los Hebreos véanse: VII, 26 (*ὅσιος, ἄκακος, ἀμίαντος, κεχωρισμένος ἀπὸ τῶν ἁμαρτωλῶν*); IX, 14 (*ἄμωμος*); IV, 15; IX, 28 (*χωρὶς ἁμαρτίας*). Véase también II, 14-18. En cuanto a San Juan, véase VIII, 46 (*τίς ἐξ ὑμῶν ἐλέγχει με περὶ ἁμαρτίας*).

CAPITULO II

LA MUERTE REDENTORA

I. *Sacrificio de la Cruz.*

1. *Sacrificio verdadero.—2. Que realiza las antiguas figuras.—3. Sacrificio voluntario.*

1. Rito religioso en el cual es destruido un objeto sensible en honor de la Divinidad, el sacrificio difiere de las ofrendas inmateriales —oraciones, votos, abstenciones voluntarias— y de las simples ofrendas del orden material —donativos en dinero y en especie, monumentos votivos, erección de templos y de oratorios, consagración de personas—, en una palabra, de todas las oblaciones destinadas a perpetuar las ceremonias litúrgicas y a mantener el servicio permanente de la Divinidad. No hay para qué especificar más, haciendo entrar en la definición del sacrificio, ora la manera de ofrecerlo, ora el objeto inmediato perseguido por los adoradores, ora el modo de realización, real o supuesta, del rito sagrado; porque una definición demasiado explícita tiene el doble inconveniente de no convenir a todo sacrificio y de fundarse en teorías discutibles. El sacrificio es una oración en acción. Siempre se propone en ella el hombre agradar a la Divinidad y hacérsela propicia; pero los medios puestos en ejecución varían hasta el infinito según las concepciones groseras, ingenuas, elevadas o sublimes, que el fiel se haga de su dios, y según los sentimientos de gratitud, de homenaje, de respeto, de impetración, de arrepentimiento o de obediencia que quiera expresar. Cuando la materia del sacrificio es un ser vivo, la muerte de este ser es la condición ordinaria del sacrificio: de aquí dos suertes de sacrificios, los sacrificios cruentos y los sacrificios incruentos. Tanto en un caso como en el otro, la destrucción parcial de la víctima es suficiente para el simbolismo y la destrucción total no se

requiere sino para ciertos sacrificios particulares. Después de que una porción del objeto sacrificado es consumida por el fuego, derramada en libación o aniquilada de una manera cualquiera, el resto sirve generalmente para el banquete sagrado, complemento natural del sacrificio, o es reservado para el uso exclusivo de los sacerdotes, representantes titulados de la Divinidad.

Que la Muerte de Cristo es para San Pablo un sacrificio es algo que no se ve cómo pueda ser negado sin teoría preconcebida o sin prejuicio dogmático. Antes de estudiar los testimonios formales, conviene pasar revista a los textos menos explícitos y aislados, pero cuya impresión de conjunto tiende a evocar irresistiblemente la idea de sacrificio y de sacrificio cruento.

Todos los efectos de la Redención son referidos a la Sangre de Cristo: "Nosotros tenemos la redención por su sangre [1]... Dios pacificó por la sangre de su cruz lo que está sobre la tierra y lo que está en los cielos [2]... Vosotros, (Gentiles), que antaño estabais lejos, habéis sido acercados en la sangre de Cristo. [3]... Justificados ahora en su sangre, ¡cuánto más seremos salvos por El de la cólera!" [4]. Beber del cáliz consagrado es comulgar la sangre de Cristo [5] y quien comulga indignamente profana la Sangre de Cristo, porque el Cáliz consagrado encierra la Sangre que sella la Nueva Alianza [6].

Cuando no directamente a la Sangre, a la muerte violenta de Cristo es a lo que son atribuidos los efectos de la Redención: "Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras [7]... Murió por todos, a fin de que quienes viven no vivan más por sí mismos sino por Aquel que murió y que resucitó por ellos [8]... Cuando todavía éramos pecadores, Cristo murió por nosotros. Si siendo enemigos fuimos reconciliados con Dios por la muerte de su Hijo, ¡cuánto más, estando reconciliados, seremos salvos en su vida! [9]... Ahora nos reconcilió El en su cuerpo de carne, por la muerte, para constituirnos santos, sin tacha y sin reproche [10]. ....Jesucristo murió por nosotros, a fin de que, ya sea que velemos, ya que durmamos, vivamos con El" [11]. Jesucristo "se entregó a Sí mismo como rescate por todos" [12]; nosotros

1 Ef. I, 7.
2 Col. I, 20.
3 Ef. II, 13.
4 Rom. V, 9.
5 I Cor. X, 16.
6 I Cor. XI, 27.
7 I Cor. XV, 3.
8 II Cor. V, 15.
9 Rom. V, 8-10.
10 Col. I, 22.
11 I Tes. V, 10.
12 I Tim. II, 6.

fuimos "rescatados con el precio" de su Sangre [13]; "El nos rescató de la maldición de la Ley haciéndose por nosotros maldición" [14] sobre el madero del suplicio; si la Justicia, fruto de la Redención, nos viniera de otra parte, "Cristo habría muerto en vano" [15]. Todo esto converge hacia una misma idea de sacrificio cruento.

2. La doctrina apostólica del Cristo víctima era, para los contemporáneos de San Pablo, una extraña novedad. Los Judíos conocían bien el precio de las pruebas aceptadas con resignación, la eficacia de las oraciones del justo, la reversibilidad de los méritos y de los deméritos, pero jamás miraron sino con extremada repugnancia la idea de un Mesías doliente y cuando menos no concedían a esos sufrimientos ningún valor expiatorio. Los *dolores del Mesías* [16] no son los sufrimientos personales del Mesías, sino las calamidades terrenas y las conmociones cósmicas que deben preceder a su venida: son, en cierta forma, los *dolores de parto* del mundo para dar a luz al Mesías. A la pregunta de si creían los Judíos de entonces que el Mesías estuviese destinado a sufrir y que sus sufrimientos tendrían por efecto expiar los crímenes de los hombres, se debe responder con un no categórico.

Ni el Tárgum ni el Talmud de Jerusalén hacen la menor alusión a un Mesías doliente. Nada hay tan curioso como el Tárgum de Jonathán sobre el capítulo LIII de Isaías reconocido como mesiánico. "Todo lo que se dice de los sufrimientos del servidor está desviado forzadamente del sentido natural y aplicado al pueblo" [17]. Si el Talmud de Babilonia, compilación del siglo quinto, menciona tres veces los sufrimientos del Mesías, éstos son sufrimientos soportados por el Mesías antes de empezar su papel de Salvador. Raymundo Martin creía haber descubierto un texto en que se trataba de un Mesías doliente [18], pero lo más probable es que el sabio dominico se haya servido de un ejemplar interpolado por una mano cristiana, porque el famoso pasaje no se vuelve a hallar ya en ningún manuscrito. No es algo mejor fundado el sostener que los Judíos desdoblaron su Mesías primitivamente único, para atribuir al Mesías hijo de José los sufrimientos expiatorios, mientras que reservaron para el Mesías hijo de Judá la gloria y los triunfos. "El Mesías hijo de José no es un Mesías doliente, es un Mesías ejecutado" [19].

13 I Cor. VI, 20; VII, 23.
14 Gal. III, 13.
15 Gal. II, 21.
16 *ḥeblê hammāshīaḥ*. Véase: Marcos XIII, 8; Mateo XXIV, 8: ἀρχὴ ὠδίνων.
17 Condamin, *Le livre d'Isaïe*, 1905, p. 326.
18 *Pugio fidei*, fol. 675 citando el *Sifrâ* (midrash del Levítico).
19 Lagrange, *Le messianisme chez les Juifs*, 1909, p. 236.

En San Pablo, al contrario, la inmolación de Jesucristo está expresamente asimilada al sacrificio del cordero pascual, al sacrificio que sella la Nueva Alianza, al sacrificio del gran día de la expiación y a otro sacrificio que es quizá el holocausto, pero que no es posible determinar con certidumbre.

Cordero pascual.—San Pablo escribe a los Corintios: "¿No sabéis que un poco de levadura hace levantar toda la masa? Echad fuera la vieja levadura para que seáis una masa nueva, como que sois ázimos; porque Cristo, nuestra pascua, fue inmolado" [20]. Dos circunstancias hacían que estas recomendaciones tuvieran especial actualidad y tino. Se estaba en vísperas de Pascua y, desde aquella época, los cristianos de la gentilidad celebraban la solemnidad conmemorativa de su salvación, no a la manera judía, absteniéndose de pan fermentado, sino de una manera espiritual, siendo ellos mismos ázimos, es decir, estando purificados de toda corrupción moral. Pues bien, la presencia de un incestuoso entre los cristianos de Corinto era una mancha para la Iglesia entera. El Apóstol prescribe la expulsión del escandaloso: "Arrojad al perverso de en medio de vosotros"; porque éste acabaría por corromperos, así como un puñado de levadura basta para hacer fermentar una masa de pasta fresca. Si esta exhortación conviene, en sí, a todos los tiempos, ¡cuánto más conmovedora es en el aniversario del sacrificio de la Cruz!: "Nuestro cordero pascual, Cristo, fue inmolado; por lo cual hacemos fiesta, no con la vieja levadura, la levadura de la malicia, sino con los ázimos

---

[20] I Cor., V, 7: *'Εκκαθάρατε τὴν παλαιὰν ζύμην, ἵνα ἦτε νέον φύραμα, καθώς ἐστε ἄζυμοι· καὶ γὰρ τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός.* Aquí hay una alusión clara a Ex. XII, 21 (*θύσατε τὸ πάσχα*); XIII, 6-9. Compárese esto con I Pedro I, 19 (*[ἐλυτρώθητε] τιμίῳ αἵματι ὡς ἀμνοῦ ἀμώμου καὶ ἀσπίλου Χριστοῦ*) y con Apoc. V, 6.12 (*τὸ ἀρνίον τὸ ἐσφαγμένον*); VII, 14 (*ἐν τῷ αἵματι τοῦ ἀρνίου*); etc. Jesús es llamado 29 veces "el Cordero" en el Apocalipsis. Se puede admitir que allí y también en Juan I, 29.30 (*ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ Θεοῦ*) el nombre del Cordero deriva de la profecía de Isaías LIII, 7 (véase Hechos VIII, 32); pero I Cor. V, 7 y I Pedro I, 19 se refieren ciertamente al cordero pascual cuyo simbolismo exalta también San Juan (Juan XIX, 36; Ex. XII, 46). La levadura era el símbolo de la corrupción (Mat. XVI, 6; Gal. V, 9) y su acción rápida era proverbial (Mat. XIII, 33; Luc. XII, 1; Gal. V, 9). Los cristianos deben ser *ázimos*, es decir, como San Pablo lo explica, exentos de toda levadura de maldad y de malicia. Por lo tanto, la figura de I Cor. V, 7 (*ἵνα ἦτε νέον φύραμα καθώς ἐστε ἄζυμοι*) es transparente y resulta inútil atribuir a *ἄζυμος* el inusitado sentido de "absteniéndose de levadura" (por analogía con *ἄσιτος, ἄοινος*). El Apóstol dice: Sed por vuestra conducta pura y vuestra fe sincera como una *pasta fresca, νέον φύραμα* (*νέος* quiere decir reciente en cuanto al tiempo; *καινός*, nuevo en cuanto a la calidad), porque sois —o debéis ser, como cristianos— *ázimos*, exentos del fermento de la corrupción. Véase cómo la metáfora conviene a todos los tiempos, aunque sea más a propósito en tiempo pascual, que es el que la sugirió. De la misma manera, la tipología del

de la pureza". Lo que la Pascua es para los Judíos, lo es para nosotros Cristo inmolado: el sacrificio de nuestra liberación, el banquete sagrado que pone fin a nuestra servidumbre. De esta manera las figuras tuvieron su cumplimiento, se desvanecieron las sombras y estamos para lo sucesivo en la región de las realidades espirituales.

Sacrificio de la Nueva Alianza.—Verdadero Cordero Pascual, Cristo es también la víctima que sella la Nueva Alianza. En el momento de concluir la antigua, Moisés ofreció holocaustos y víctimas de paz, derramó al pie del altar una parte de la sangre y con el resto roció al pueblo diciendo: "He aquí la sangre de la alianza que Jehová concluye con vosotros". Imbuidos en el relato del Exodo, los testigos de la última Cena no pudieron engañarse cuando oyeron a Jesús decirles al presentarles la copa eucarística: "Este cáliz es la sangre de la nueva alianza", o: "Este cáliz es la nueva alianza (concluida) en mi sangre" [21]. Que se refiera Cristo directamente al sacrificio del altar o al del Calvario es algo que importa poco para el presente punto; porque en el fondo esos dos sacrificios son uno mismo y las palabras del Salvador no tendrían sentido si la Sangre de la Eucaristía fuese distinta de la Sangre de la Cruz. Pues bien, esta Sangre Divina tiene la virtud de sellar la alianza predicha por Jeremías, así como la sangre de las víctimas ofrecidas por Moisés selló la alianza sinaítica: con la doble diferencia de que la Sangre de Cristo purifica las almas al tocar los cuerpos y de que produce las disposiciones santas en lugar de confirmarlas solamente.

Sacrificio de expiación o de propiciación.—El sacrificio por el pecado era el más característico y el más común del ritual mosaico. La Epístola a los Hebreos desarrolla la tipología de ese sacrificio. Se suele referir a esta categoría de sacrificios dos pasajes de San Pablo que se relacionan con un orden de ideas completamente distinto [22]. En desquite, la Epístola a los Romanos relaciona la Muerte de Jesús con el sacrificio de Expiación que era por excelencia el sacrificio por el pecado: "Dios expuso a Cristo Jesús como propiciación, por la fe, en su sangre" [23]. Cualquiera que sea el sentido preciso de

---

cordero pascual no parece exigir que Jesús muera el día y la hora en que el cordero pascual era inmolado. Pero esta controversia es extraña a la presente materia.

[21] I Cor. XI, 25. Es menester hacer una comparación con el relato de Exodo XXIV, 8; con la aplicación típica de Hebr. IX, 15-22; con la alusión de la Primera Epístola de Pedro I, 2 (*εἰς ὑπακοὴν καὶ ῥαντισμὸν αἵματος 'I. X.*); y, en fin, con Marcos XIV, 24, y Mateo XXVI, 28.

[22] En cuanto a II Cor. V, 21, véanse las págs. 237-8; y, en cuanto a Rom. VIII, 3, véanse las págs. 244-5.

[23] Rom. III, 25. El sentido genérico de *ἱλαστήριον* está determinado por el doble hecho de que *ἱλάσκεσθαι* o *ἐξιλάσκεσθαι* corresponde al hebreo *kippēr*, "expiar, volver propicio", y de que el día de *Kippourīm* o de la Expiación se dice *ἡ ἡμέρα*

ἱλαστήριον —víctima de propiciación, instrumento de propiciación y aun propiciatorio—, de este texto resulta invenciblemente que el sacrificio de la Cruz es para los cristianos, y de una manera más excelente, lo que era para los Judíos el día solemne de *Kippourim,* el sacrificio anual de la expiación o de la propiciación: "Es imposible eliminar de este pasaje, dice Sanday en su Comentario, la doble idea de un sacrificio, y de un sacrificio de propiciación". También Godet dice: "La idea de sacrificio, si no está en la palabra misma, resulta de la expresión *por mi sangre.* Porque ¿qué cosa es un sacrificio sino *un medio de propiciación en el cual interviene la sangre?*" Casi no se oye la discordante voz de algunos teólogos heterodoxos deseosos de eludir un texto que los molesta.

Sacrificio en general.—"Cristo os amó y se dió por nosotros como oblación y como víctima (inmolada) a Dios en olor de suavidad" [24]. Se reconoce aquí una clara alusión a la palabra del Salmista: "No habéis aceptado la víctima y la ofrenda... ni pedido el holocausto y el sacrificio". Pero si es cierto que Pablo habla del Cristo que se ofrece en sacrificio, no está indicada la naturaleza del sacrificio.

De las cuatro palabras del pasaje invocado —la víctima (pacífica), la oblación, el holocausto, el sacrificio por el pecado— que corresponden a las cuatro especies principales de sacrificio mosaico, el Apóstol retiene solamente las dos primeras que en realidad abarcan a las otras dos. Por lo tanto, es probable que, teniendo en cuenta la idea general del sacrificio de que Jesucristo es el perfecto antitipo, designe Pablo con la palabra "víctima" (*θυσία*) la inmolación cruenta del Calvario y con la palabra "oblación" (*προσφορά*) la ofrenda espontánea y amorosa que Cristo hace de Sí mismo a su Padre. Así es que las dos nociones de sacerdote y de víctima se hallarían aquí

τοῦ ἱλασμοῦ (Lev. XXV, 9). Véanse: Lev. XXIII, 27-28 (*ἔστιν γὰρ ἡμέρα ἐξιλασμοῦ αὕτη ὑμῖν ἐξιλάσασθαι περὶ ὑμῶν ἔναντι Κυρίου*); Núm. V, 8, etc. En el Nuevo Testamento, esta palabra y sus derivados son raros: Hebr. II, 17 (*ἱλάσκεσθαι*); I Juan II, 2; IV, 10 (*ἱλασμός*); Rom. III, 25 (*ἱλαστήριον*); Hebr. IX, 5 (*ἱλαστήριον* en el sentido de propiciatorio), pero el sentido fundamental, que es "expiar, volver propicio", aparece siempre claramente. Véase el tomo I, p. 479-482.

[24] Ef. V, 2: *ὁ Χριστὸς ἠγάπησεν ὑμᾶς καὶ παρέδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν προσφορὰν καὶ θυσίαν τῷ Θεῷ εἰς ὀσμὴν εὐωδίας.* Aquí hay alusión manifiesta a Salmo XXXIX (XL), 7: *Θυσίαν καὶ προσφορὰν* (*zebaḥ ûminḥāh*) *οὐκ ἠθέλησας, σῶμα δὲ κατηρτίσω μοι· ὁλοκαύτωμα καὶ περὶ ἁμαρτίας* (ʻôlāh waḥăṭā'āh) *οὐκ ᾔτησας.*

Lo que hace creer que el Apóstol tuvo en cuenta este texto es la analogía de las ideas, la repetida citación de la Epístola a los Hebreos (X, 5-8) y el hecho de que *προσφορά* no se halla en otra parte en los Setenta.

asociadas; y, como en la Epístola a los Hebreos, reunidas en la Persona de Jesús [25].

3. Ciertos teólogos creen hacer demasiado con mostrar que la Muerte de Cristo es un verdadero sacrificio, que realiza el sentido típico de los sacrificios de la Antigua Ley; y se apresuran a concluir que la inmolación de la Cruz opera a la manera de las víctimas del ritual judaico, aunque de una manera más excelente, en cuanto que el antitipo eclipsa la figura y la realidad borra los símbolos. Esto es un vicio de lógica y de método. En el Calvario, Jesucristo no es solamente víctima: es sacrificador; y lo es por la voluntad de su Padre. Estas tres cosas —la inmolación pasiva de Cristo, la oblación que El hace de Sí mismo y la orden de Dios— forman un acto único cuyos elementos se pueden distinguir muy bien, pero sin tener el derecho de disociarlos. Veamos cómo presenta San Pablo estos dos nuevos aspectos del drama redentor.

Jesucristo se entregó a Sí mismo a la muerte; y se entregó para salvarnos; y se entregó por amor: de esta manera se resume su papel activo en la tragedia del Calvario. San Pablo no se cansa de repetírnoslo: "Cristo os amó y se entregó a Sí mismo por nosotros, oblación y hostia (agradable) a Dios, en olor de suavidad [26].—Cristo amó a la Iglesia y se entregó por Ella, a fin de santificarla [27].—Yo vivo en la fe del Hijo de Dios, el cual me amó y se entregó a Sí mismo por mí [28].—Jesucristo se entregó a Sí mismo por nuestros pecados, a fin de arrebatarnos al siglo presente dominado por el mal, según la voluntad de Dios nuestro Padre [29].—El mediador de Dios y de los hombres, Cristo Jesús hombre, se dió a Sí mismo (como) rescate por todos" [30]. Estos textos no necesitan comentario. Pablo corona la obra recordándonos la manifestación gloriosa "de nuestro gran Dios y Salvador, Cristo Jesús, quien se dió a Sí mismo por nosotros a fin de librarnos de toda iniquidad" [31]. Dos indicaciones son de notar en esta enseñanza tomada adrede de todos los

---

[25] La Epístola a los Hebreos (IX, 22-26 y en otras partes) generaliza la teoría del sacrificio y muestra la necesidad de él por los dos Testamentos: *antaño,* no había remisión de los pecados sin efusión de sangre; *ahora* ocurre lo mismo, nada más que la víctima es perfecta y, por lo tanto, única; *antaño,* había una sucesión de pontífices que ofrecían constantemente sus ofrendas por sí mismos y por el pueblo; *ahora,* no hay más que un solo pontífice, eterno e inmaculado, que da un precio infinito al sacrificio ofrecido de una vez por todas.

[26] Ef. V, 2.

[27] Ef. V, 25.

[28] Gal. II, 20.

[29] Gal. I, 4.

[30] I Tim. II, 6.

[31] Tit. II, 13.

grupos de cartas: primeramente, si Jesucristo se ofrece por nosotros en sacrificio a fin de salvarnos, es que sólo El es idóneo para esto, puesto que es mediador *único* entre Dios y los hombres; en segundo lugar, no lo hace sino conforme a la disposición y con la sanción de su Padre, quien le dió para ello el mandato formal. Esta última consideración nos conduce de la mano a la segunda serie de textos, en que aparece la iniciativa divina.

Por el hecho de que Dios enviaba a su Hijo para salvar al mundo, Dios lo instituía su plenipotenciario. Jesucristo no tenía más que consultar la voluntad de su Padre y conformarse a ella. Esta es la razón de que la ofrenda que El hace de Sí mismo, de acuerdo con la orden de Dios, tenga el valor de un acto de obediencia, acto meritorio que, por una parte, anula y repara la desobediencia de Adán [32], y, por otra parte, vale a su autor una recompensa: Cristo Jesús "se abatió haciéndose obediente hasta la muerte y hasta la muerte de la cruz; por lo cual Dios lo exaltó" [33]. En virtud de la orden divina recibida y ejecutada por el Hijo, el Apóstol puede decir indistintamente: o que Cristo se ofrece como víctima por nuestra salvación, o que su Padre lo entrega por nosotros a la muerte: "No perdonó El a su propio Hijo, sino que lo entregó por todos nosotros.—Dios hizo brillar su amor a nosotros en que cuando todavía éramos pecadores murió Cristo por nosotros" [34]. La idea dominante de estos pasajes es que la orden intimada por el Padre y la obediencia espontánea del Hijo son, por parte del Hijo y del Padre, una manifestación igual y soberana de amor. Apenas se necesita recordar que San Juan sigue muy de cerca la doctrina del maestro de las naciones [35].

Todavía más se acerca a esto el redactor de la Epístola a los Hebreos, por el pensamiento, si no por la expresión. La descripción del sacerdote-víctima, consagrado por el Padre, corresponde exactamente, y rasgo por rasgo, al cuadro que trazamos arriba, según el doctor de los Gentiles. Es cierto que aquí hace falta el nombre de sacerdote, pero el acto sacerdotal no está menos claramente descrito. De los dos lados hay una víctima que no es otra que Jesucristo; la víctima misma es quien se ofrece, se entrega y se da; y el Padre interviene, no solamente para aceptar la ofrenda, sino para ordenarla. De los dos lados, la oblación constituye un acto de obediencia y de obediencia amorosa. De los dos lados, el sacrificio tiene por objeto y por efecto expiar, borrar, destruir el pecado, hacer propicio a Dios, abrir para los hombres la entrada del Cielo. Siendo esto así, la mención del sacerdote, en la Epístola a los Hebreos, no tiene más que un alcance secundario, más interesante desde el punto de vista de la terminología especial que por el fondo mismo de la doctrina.

[32] Rom. V, 19.
[33] Filip. II, 8-9.
[34] Rom. VIII, 32; Rom. V, 8.
[35] Juan III, 16.

La Muerte Redentora es por parte de Cristo un acto de obediencia; y este acto es meritorio con relación a la Humanidad a la que salva, con relación al Padre a quien hace propicio, con relación al Hijo que le debe su exaltación. De lo cual se concluye directamente, y por vía de análisis, que este acto fue libre, puesto que sin la libertad no se concibe el mérito, y que correspondió a un precepto divino, puesto que no hay obediencia donde no hay mandato. San Juan afirma expresamente estas dos conclusiones, pero no nos enseña más que San Pablo el medio de conciliarlas con la impecabilidad de Jesucristo. Esto es un punto puramente escolástico cuya solución no se debe pedir a los autores inspirados. Digo que *puramente escolástico,* porque depende de cinco o seis problemas discutidos en la Escuela y que la Revelación sola no basta para resolver. ¿De dónde proviene la impecabilidad de Cristo? ¿Deriva de la visión beatífica o de la unión hipostática? Y, en este último caso, ¿del hecho mismo de la unión o de una providencia especial debida al Hombre-Dios? ¿Supone la libertad, no el poder de establecer el acto malo, lo que es evidentemente una imperfección, sino el de suspender el acto bueno o indiferente, y esto *in sensu composito,* como se dice, de todas las condiciones requeridas para obrar? ¿Bastaría la libertad que tienen los bienaventurados del Cielo de escoger entre muchos bienes —fuera del Bien esencial de la Bienaventuranza— para hacer meritorios sus actos, si Dios, por una disposición positiva, no hubiese fijado en la muerte el término del mérito? ¿En qué medida era Jesús a la vez *viator* y *comprehensor?* ¿Y dentro de qué límites estaban neutralizados en El los efectos naturales de la visión beatífica para dejarle cumplir su papel de Redentor? ¿Fue un precepto propiamente dicho o la manifestación de un simple deseo de la orden divina a lo que El se sometió muriendo? Y, si fue un precepto, ¿fue absoluto o condicional, subordinado a la aceptación del Verbo Encarnado o anterior a toda aceptación? Y, en fin, ¿recayó el precepto sobre el hecho mismo de la Muerte o sobre las circunstancias de la Pasión?

Nosotros creemos, por nuestra parte, que Cristo fue, no solamente sin pecado, sino absolutamente impecable, y esto en virtud de la unión hipostática; que la orden de morir fue un verdadero precepto desde el momento en que el Verbo hecho carne aceptó la muerte por nuestra salvación; que esta aceptación de Cristo fue verdaderamente libre y, por lo mismo, meritoria; que ella bastaba para constituir a Cristo obediente hasta la muerte, aun no siéndole a El posible desdecirse; pero no tenemos la defensa de imputar a San Pablo todas estas deducciones teológicas.

II. El valor de la Muerte Redentora.

1. *Valor subjetivo y moral.*—2. *Tres explicaciones del valor objetivo: rescate, substitución, satisfacción.*—3. *Doctrina de los Padres.*

1. La Pasión de Cristo es una manifestación de Justicia, manifestación que, en las miras de Dios, debe ser reconocida y apreciada por los hombres. Cuando la conciencia del pecador está encallecida, le hace falta una nueva revelación de la santidad divina; y Dios da esta revelación mediante el espectáculo del Justo que sufre la pena del pecado ajeno. Pero si el justo que sufriera por el culpable fuera puramente pasivo y no aceptara, con una sumisión filial, el papel de mediador, su sufrimiento no sería un homenaje real a la Santidad infinita. "La satisfacción ofrecida a la justicia divina por el sacrificio de Cristo no consiste, pues, en la muerte solamente, sino en la muerte unida a los dos hechos morales que la acompañan y de los cuales se cumplió el uno en la conciencia del mediador y el otro en la conciencia del creyente" [36]. Tal es la explicación que nos proponen ciertos teólogos modernos y que quizá sea menos nueva de lo que ellos se imaginan. El peligro y el error estarían en creer que ella esclarece todo el misterio o que agota la materia. Tan no la agota, que la Pasión de Cristo —siempre en el orden de la eficacia subjetiva— puede ser considerada, con buen derecho también, como un ejemplo de abnegación heroica y como un estimulante de amor.

El drama del Calvario tiene, para todo corazón noble, un elocuente lenguaje: si Cristo murió por nosotros que no éramos nada para El, ¡cuánto más debemos vivir nosotros para El que es todo para nosotros!; y si Cristo dió su vida por extraños, ¡cuánto más debemos gastar nosotros la nuestra por nuestros hermanos! Al entregarse Jesús por nosotros, quiso que no se perdiera este ejemplo de abnegación, con el cual contaba para triunfar de nuestro egoísmo; y esta es una de las consideraciones que hace valer el Apóstol al decir que el amor de Cristo lo apremia y que no le deja reposo [37]. Jesucristo no nos rescata sino identificándose con nuestra raza; y nosotros no tenemos parte en su Redención sino identificándonos con El por la Fe: de donde resulta el imperioso deber de conformarnos a su conducta y de modelarnos sobre su

[36] Godet, *Comment. sur l'ép. aux Romains*², t. I, p. 370. En una larga nota (*L'expiation d'après saint Paul*, p. 369-377), Godet se refiere a Gess (*Zur Lehre der Versöhnung und der Nothwendigkeit des Sühnens Christi* en *Jahrbücher für deutsche Theol.* 1857, 1858 y 1859), cuyas ideas adopta abiertamente.

[37] II Cor. V; 14-15. Véase en seguida, p. 234-236.

vida. Cuando San Pedro establece el gran principio de la imitación de Jesucristo fundada sobre el ejemplo de su Pasión [38], se halla en perfecta armonía con San Pablo, quien se complace en proponer a los neófitos como modelo al Crucificado [39], cuyo estado de muerte se esfuerza él mismo en reproducir [40] y cuya sangrienta imagen lleva él con orgullo en su cuerpo [41].

Es la evidencia misma que la Muerte Redentora tiene para nosotros el valor de un ejemplo, de una lección y de un estímulo. El gran error de Abelardo consistió en creer que ella no era más que esto: una manifestación de amor destinada a producir en nosotros una reacción de amor. Si el sistema de Abelardo es oscuro a veces, lo aclaran y lo precisan la confesión de Fe que le fue impuesta, la retractación de su antiguo discípulo, Gofredo de Clervaux, las refutaciones de San Bernardo y de Guillermo de Saint-Thierry. Poco apreciado por los contemporáneos y casi caído en el olvido, Abelardo fue resucitado por Socino y sus adeptos; pero este comprometedor patronato no era como para recomendarlo a los ojos de los protestantes y menos todavía a los de los católicos. Ritschl es quien le ha dado cierta nombradía en los medios heterodoxos. La obra redentora de Cristo consiste, según ese sistema, únicamente en revelarnos, por su vida y sobre todo por su muerte, el amor del Padre celestial, tan esencialmente Padre que está siempre dispuesto a perdonar al pecador. Al devolvernos la confianza esta revelación, destruye en nosotros el pecado que no es más que una falta de confianza con relación a Dios; y de esta suerte nos justifica y nos reconcilia; nos libra también del castigo del pecado, porque el castigo no es, según Ritschl, más que el sentimiento de nuestra falta y la convicción de que su justa pena son los males de la vida.

La mayoría de los teólogos protestantes, es menester decirlo, rechazan una teoría que es contraria harto abiertamente a la enseñanza de San Pablo. Confiesan que la muerte de Cristo tiene para el Apóstol un valor objetivo, que resulta del acto redentor mismo y que existe independientemente de nuestras consideraciones y de nuestro conocimiento.

2. La Redención es esencialmente la destrucción del pecado. Cuantos aspectos hay del pecado tiene de faces la Redención: si el pecado es una caída, la Redención será una reedificación; si el pecado es una enfermedad, la Redención será un remedio; si el pecado es una deuda, la Redención será un pago; si el pecado es una falta, la Redención será una expiación;

[38] I Pedro II, 21.

[39] Filip. II, 8.

[40] II Cor. IV, 10.

[41] Gal. VI, 17.

si el pecado es una esclavitud, la Redención será una liberación; si el pecado es una ofensa, la Redención será una satisfacción del lado del hombre, una propiciación del lado de Dios, una reconciliación mutua entre Dios y el hombre.

La reedificación de la Humanidad por el Verbo hecho carne era lo que miraba de preferencia la especulación alejandrina, guiada por consideraciones apologéticas.—La Encarnación era puesta a la cabeza y la Redención propiamente dicha, por la Muerte de Cristo, quedaba relegada a un plano secundario. Se repetía que el Verbo se había encarnado para deificar —aun se decía *verbificar*— a la naturaleza humana, para honrarla con su presencia y curarla con su contacto, para devolver al hombre la inmortalidad y la incorruptibilidad perdidas en el momento de la caída original y también para iluminar sus tinieblas y disipar sus errores. Todo esto hacía sensible el beneficio de la Encarnación, pero no decía ni el por qué ni el cómo de la Muerte Redentora.

Las teorías imaginadas para explicar el valor objetivo de esta Muerte pueden reducirse a tres: teoría del rescate o del precio, teoría de la expiación y de la substitución penal, teoría de la satisfacción. Es necesario exponer brevemente las pruebas que las corroboran y mostrar, llegado el caso, los puntos débiles y la insuficiencia.

Teoría del rescate o del precio.—El valor de la Muerte de Cristo es muy a menudo expresado en la Escritura por una metáfora comercial. Pablo dice que Jesucristo nos *adquirió*, nos *compró*, nos *rescató;* el *precio* está señalado de una manera expresa: la Sangre del Hijo de Dios. Y aun se pronuncia una vez, en un pasaje que tiene su exacto paralelo en los dos primeros Sinópticos, la palabra *rescate*. Por lo demás, la idea de rescate está contenida en el sentido etimológico de los términos *rescatar* y *Redención* (*λυτροῦσθαι, ἀπολύτρωσις* de *λύτρον*).

Para apreciar el alcance de este concepto, necesitamos examinar su origen. Israel era la propiedad, el peculio de Jehová, lo cual era una consecuencia de la teocracia mosaica: "Tú eres un pueblo consagrado a Jehová tu Dios: El te escogió para que seas su dominio particular entre todos los pueblos" [42]. Sin embargo, Dios ponía en ello una condición: "Si escucháis mi voz y guardáis mi alianza, seréis mi dominio entre todos los pueblos; porque me pertenece la tierra" [42 bis]. Este dominio era fundado por Dios sobre su derecho soberano y sobre su libre elección.

[42] Deut. VII, 6; XIV, 2; XXVI, 18 (*'am sigullāh, λαὸς περιούσιος*).

[42] bis Ex. XIX, 5.

Jehová se escogió a Jacob,
Israel es su dominio [43].

Pero El había trabajado también por asegurárselo; y podía decir por la boca de Isaías: "Yo me formé a este pueblo; él anunciará mi gloria" [44]; y podía protestar por medio de Moisés y del Salmista que El lo poseía por derecho de conquista [45]. Desde ese momento le era lícito disponer a su sabor de Israel, por lo cual lo amenaza frecuentemente con darlo, con cederlo a sus enemigos [46].

De otra manera la Roca los venderá;
y Jehová los entregará [47].

Dios aplicaba a su pueblo infiel la pena del talión: lo abandonaba en la medida en que El mismo era abandonado. Aquello no era un abandono total, absoluto, consumado, sin esperanza de retorno, sino un abandono parcial, temporal, revocable el día de la enmienda. Jamás renunciaba Dios al derecho de rescatar a su pueblo arrepentido y puesto en razón por la desdicha. Y aun estaba comprometido a ello por un doble título: en virtud de la alianza celebrada con la posteridad de Abraham y con los hijos de Israel, alianza que lo obligó a sacar a su pueblo de Egipto —y más tarde de Babilonia—, a librarlo de sus opresores y a preservarlo de la ruina, en su calidad de Redentor que le impone la carga de salvar a su pueblo caído en esclavitud y de vengarlo de sus enemigos [48]. En todas estas metáforas no hay por qué inquietarse del precio que se ha de pagar, porque Dios es el dueño; y como el acto de enajenación no confería a los adversarios de Israel un derecho verdadero, el nuevo acto de liberación

[43] Salmo CXXXIV (CXXXV), 4.

[44] Is. XLIII, 21: *λαόν μου ὃν περιεποιησάμην* (*yātsartî*).

[45] Ex. XV, 16; Salmo LXXIII (LXXIV), 2. Aquí es el verbo *qānāh*, adquirir.

[46] Jueces II, 14; III, 8; IV, 2.9; X, 7; I Reyes XII, 9; Is. L, 1; LII, 3; Ezeq. XXX, 12.

[47] Deut. XXXII, 30. Ya se sabe que *tsûr* (roca, refugio) es un nombre de Dios.

[48] La palabra *rescatar* (*λυτροῦν*) aparece muy frecuentemente en los Setenta (90 veces) y lo más a menudo tiene a Dios por sujeto: corresponde: *a*) a la palabra *gā'al* (44 veces), "poner en libertad" en calidad de *gō'ēl* (*redemptor*, pariente cercano); ya se sabe que Dios era *gō'ēl* de su pueblo; — *b*) a la palabra *phādāh* (41 veces), "rescatar, librar, salvar"; — *c*) a la palabra *phāraq* (5 veces), "arrancar", por ejemplo, de un peligro. En todos estos casos, cuando se trata de Dios, la acepción etimológica de "libertar mediante el pago de un rescate" (*λύτρον*) brilla por su ausencia.

que anula el primer contrato no les da tampoco un título a compensación alguna. Dios se encarga de declararlo formalmente:

Fuisteis vendidos *por nada*;
Seréis *rescatados gratis* [49].

Sólo una vez se abre paso la idea de compensación: "Yo soy el Señor tu Dios, el Santo de Israel, tu Salvador; Yo di por ti como rescate Egipto, Etiopía y Sabá" [50]. Pero esta alusión aislada, que explica suficientemente el hecho histórico de las conquistas del libertador de los Judíos, no hace más que poner mejor de relieve los muchos casos en que se cumplen el rescate y la Redención sin la menor mención de un pago compensador y con la imposibilidad manifiesta de señalar el sujeto a quien se debería pagar la deuda o el rescate.

Veamos ahora qué papel desempeñan en los escritos de San Pablo las ideas de adquisición, de compra, de rescate, de precio. Se pueden clasificar los textos en dos series: aquellos en que se habla de precio y de compra; aquellos en que son nombrados la Redención y el rescate. En el discurso dirigido a los ancianos de Efeso, el Apóstol les dijo: Apacentad "a la Iglesia de Dios que El se adquirió con su propia sangre" [51]. Esto es una clara alusión a los pasajes del Antiguo Testamento que valieron a Israel el nombre de "pueblo de adquisición" [52], es decir, adquirido por el Señor como su dominio particular; nada más que, puesto que se trata de la Iglesia, el precio de adquisición no puede ser sino la Sangre de Cristo. Casi no nos ofrecen las Epístolas ejemplo enteramente semejante. Sin embargo, la aserción dos veces repetida: "Fuisteis comprados con un (gran) precio" [53] debe ser considerada como paralela, porque no es de dudar que el *precio* de que se trata es la Sangre misma del Salvador. En virtud de

---

[49] Is. LII, 3: *Δωρεὰν ἐπράθητε καὶ οὐ μετὰ ἀργυρίου λυτρωθήσεσθε.* Es interesante este texto a causa del empleo de *λυτροῦν*.

[50] Is. XLIII, 3: *'Εποίησα ἄλλαγμά σου* (*kŏphrekā*).

[51] Hechos XX, 28: *ἣν περιεποιήσατο διὰ τοῦ αἵματος τοῦ ἰδίου*. En otras partes (Luc. XVII, 33; I Tim. III, 13), Dios no es el sujeto de *περιποιεῖσθαι*.

[52] Tit. II, 14: *ἵνα καθαρίσῃ ἑαυτῷ λαὸν περιούσιον* (véanse: Deut. XIV, 2; Ex. XIX, 5); I Pedro II, 9: *λαὸς εἰς περιποίησιν* (Is. XLIV, 20-21). Hágase la comparación con Ef. I, 14: *εἰς ἀπολύτρωσιν τῆς περιποιήσεως*.

[53] I Cor. VI, 20; VII, 23 (*τιμῆς ἠγοράσθητε*). El verbo *ἀγοράζειν* está empleado en el mismo sentido metafórico II Pedro II, 1; Apoc. V, 9; XIV, 3.4. No aparece en otra parte más que en la locución "recuperar el tiempo o ganar la ocasión" (Ef. V, 16; Col. IV, 4). En los dos ejemplos de arriba, San Pablo se sirve del compuesto *ἐξαγοράζειν*.

esta compra, nos convertimos nosotros en el bien inalienable de Dios y ya no nos es lícito sujetarnos a ninguna otra cosa. Hablando especialmente de los Judíos, San Pablo dice todavía: "Cristo nos rescató de la maldición de la Ley haciéndose por nosotros maldición" [54]; y en otra parte: "Dios envió a su Hijo, hecho de una mujer, puesto bajo la Ley, a fin de rescatar a los que estaban bajo la Ley" [55]. Como el Jehová de la Antigua Alianza, Jesucristo adquiere, compra y rescata de esta manera a su pueblo: da para esto un precio inestimable, su Sangre; o asume una condición onerosa e infamante, la observancia y la maldición de la Ley. Pero no es llevada más adelante la metáfora, pues nadie interviene para reclamar o recibir el precio.

San Pablo da dos veces a la palabra "redención" un sentido escatológico: nosotros esperamos "la redención de nuestro cuerpo" [56], es decir, la liberación de las miserias de la naturaleza mortal; y el Espíritu Santo nos marcó con su sello "para el día de la redención" [57] que es el de la liberación definitiva y del triunfo completo de la vida sobre la muerte. En todas las demás partes, la Redención se refiere a la obra actual de la salvación: es "la redención en Cristo Jesús", o, lo que es lo mismo, "la redención por su sangre" [58]. El Apóstol, haciendo sin duda alusión a una palabra del Maestro, dice también que "Jesucristo se dió (como) rescate por nosotros" [59], entregándose a la muerte. ¿Cuál es el alcance exacto de estas afirmaciones? En el Antiguo Testamento, la *Redención* realizada por Dios contiene solamente la idea de liberación y jamás despierta la idea de un precio que se deba pagar o recibir. Lo mismo debe ocurrir, con mayor razón, en el Nuevo, en que la Redención adquiere un sentido técnico, completo por sí mismo y que resume la obra entera de nuestra salvación, la remisión de los pecados, la santificación, la glorificación [60], sin que esté allí especialmente marcada la idea de liberación.

---

[54] Gal. III, 13.

[55] Gal. IV, 5.

[56] Rom. VIII, 23.

[57] Ef. IV, 30.

[58] Rom. III, 24; I Cor. I, 30; Ef. I, 7.14; Col. I, 14. Fuera de San Pablo, en Luc. XXI, 28; Hebr. IX, 15; XI, 35; y, en cuanto al sinónimo *λύτρωσις*, Luc. I, 68; II, 38; Hebr. IX, 12.—El título de redentor (*λυτρωτής*) es dado una vez a Moisés, Hechos VII, 35; jamás a Jesucristo. Pero el verbo *λυτροῦν, redimere*, se aplica tres veces a la obra de la Redención: Tit. II, 14 (*ἵνα λυτρώσηται ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἀνομίας*); Luc. XXIV, 21; I Pedro I, 18.

[59] I Tim. II, 6: *ὁ δοὺς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων*. Véase págs. 229-230.

[60] Col. I, 14 (*ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν, τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν*); I Cor. I, 30 (*δικαιοσύνη τε καὶ ἁγιασμὸς καὶ ἀπολύτρωσις*); Rom. VIII, 23 (*ἀπεκδεχόμενοι τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος ἡμῶν*); Ef. IV, 30 (*εἰς ἡμέραν ἀπολυτρώ-*

En todo caso, el *precio* de que a veces se hace mención no puede ser otra cosa que una condición onerosa que debe llenar el Redentor. En efecto, si se tratara de satisfacer o de indemnizar a alguno, esto sería evidentemente a aquel que nos tenía en esclavitud y de cuyo poder nos arrebata Cristo Jesús. Pues bien, según San Pablo, nosotros éramos esclavos del pecado, de los vicios, de las pasiones [61]; nosotros somos librados de toda iniquidad [62]; los Judíos son rescatados de la maldición de la Ley [63]; los paganos estaban sujetos a los elementos del mundo; Dios había entregado a los paganos a sus deseos impuros [64]. ¿Se dirá que el precio del rescate es pagado al pecado, a la iniquidad, a las pasiones carnales? El diablo no aparece jamás en este asunto; la concepción grotesca de un trato con el demonio, a quien lograría desinteresar una equitativa compensación, está totalmente ausente, con mayor razón, de los escritos de San Pablo. Si se quisiera llevar hasta el extremo la metáfora, a Dios mismo es a quien se pagaría el precio de nuestro rescate, porque a Dios es a quien la obra de la Redención apacigua y vuelve propicio y solamente con relación a Dios es "propiciador" Jesucristo. El Salvador es nuestro rescate (*λύτρον*); y ya se sabe que esta palabra designa, en el código mosaico, la contribución o el sacrificio exigido por Dios por el rescate de los primogénitos [65]. Pero nada nos permite afirmar, digámoslo una vez más, que la metáfora sea llevada tan lejos.

Desde el momento en que se manejaban las ideas de compra, de precio y de rescate, era muy grande la tentación de transformar la metáfora en alegoría y de completar la semejanza supliendo el silencio de los autores sagrados. No resistieron a ello varios Padres; y se les escaparon expresiones infortunadas que les han acarreado los anatemas de nuestros modernos historiadores del dogma. Los hechos casi no justifican esas virulentas diatribas. La burlesca teoría de los derechos del demonio nunca fue común en la Iglesia; ni hay por qué hablar de teorías, sino de alusiones pasajeras o de amplificaciones oratorias, corregidas a poco andar por explicaciones de una impecable precisión. Si ponemos a un lado a San Justino y a San Ireneo,

σεως). En otras partes (Rom. III, 24; I, 14) es empleada la palabra absolutamente en el sentido general de redención, sin alusión especial a una liberación.

[61] Rom. VI, 6. 17. 19. 20; VII, 14. 23; Tit. II, 3; III, 3.

[62] Tit. II, 14.

[63] Gal. III, 13; IV, 5.

[64] Rom. I, 24.26.28.

[65] La palabra *λύτρον*, en los Setenta, corresponde siete veces a *phidyôn*, seis veces a *kophēr*, cinco veces a *geullāh* o a palabras de la misma raíz, una vez a *meḥîr*. Pues bien, la primera de estas palabras significa la compensasión dada a Dios por el primogénito, Núm. XVIII, 15 (*λύτροις λυτρωθήσεται τὰ πρωτότοκα*).

injustamente acusados, puesto que se limitan a parafrasear las expresiones de los Apóstoles; si tachamos de Orígenes, de San Basilio y de San Jerónimo algunas líneas malsonantes, no quedan más que los pasajes bien conocidos y harto comentados de San Ambrosio y de San Gregorio de Niza. Sólo en dos cartas, género en que se exige menos la exactitud teológica, es donde San Ambrosio lleva al extremo la alegoría, afirmando que el precio del rescate fue pagado por Jesucristo al demonio mismo. El hombre, que se había vendido a Satanás, era deudor insolvente; prisionero por deudas, fue menester que Cristo pagase por él y que de esta manera desgarrara el acta auténtica en que constaba nuestra obligación. ¿A quién, pues, pagó Cristo el precio de su Sangre? Al infernal acreedor: el obispo de Milán no retrocede ante esta horrible consecuencia. San Gregorio de Niza llega al mismo punto por otro camino. La Redención del Género Humano debe salvaguardar todos los Atributos de Dios: tanto la Justicia como la Sabiduría o la Bondad. Pues bien, entregados al demonio por un acto en buena y debida forma, nosotros éramos su propiedad y él no consentía en abandonar su derecho sin una compensación equitativa; y creyó hallar esta compensación en la Muerte del Salvador. Satanás se dió cuenta muy tarde de que había hecho un mal negocio, mas no por eso quedaba el hombre menos al alcance de los golpes y de las reivindicaciones del antiguo dueño. Para no juzgar demasiado severamente estas negociaciones jurídicas, esta extravagante compra-venta, es menester recordar que el santo Doctor escribe aquí para lectores infieles, que no hace exégesis, ni siquiera, hablando con propiedad, Teología, sino apologética racional; agreguemos, si se quiere, que de la mala apologética. Sin embargo, su ejemplo nos enseña lo peligroso que es aventurarse, en estas delicadas materias, "más allá de lo que está escrito".

Teoría de la substitución penal.—Son muchos los teólogos que descubren la idea de substitución en el fondo de todo sacrificio. El sacrificio tendría esencialmente, según esto, el objeto de reconocer el soberano dominio de Dios y también, en el estado actual de miseria, la indignidad del hombre. En estas condiciones, el instinto religioso sugeriría al culpable consciente de sus faltas y de la pena que ellas merecen el pensamiento de substituirse con una víctima inocente, escogida entre los animales más necesarios para la subsistencia. Si semejante sentimiento es difícil de comprobar en los pueblos primitivos, en que el sacrificio reviste a menudo un carácter alegre, se cree al menos poder establecerlo entre los Israelitas en virtud de la Revelación. El ritual común a los sacrificios por el pecado parece indicar demasiado claramente esta substitución: la víctima debe ser inmaculada; quien la ofrece le impone las manos para significar la traslación de la falta; la

víctima es herida mortalmente en lugar del criminal; la sangre derramada delante de Dios y el cuerpo consumido por las llamas completan el simbolismo de la expiación. En apoyo de esto se cita el siguiente texto del Levítico: "En la sangre es donde está la vida de los seres vivos; y por el altar os la doy, a fin de que ella haga propiciación por vosotros; porque es la sangre lo que hace propiciación, porque la sangre es la vida" [66]. Debe uno abstenerse de la sangre, porque la vida está en la sangre: la vida se suspende al detenerse la sangre y se escapa cuando la sangre es derramada. Este hecho de experiencia basta para que la sangre sea considerada como el vehículo de la vida, como el símbolo de la vida, como la vida misma. Pues bien, la vida de los animales no pertenece más que a Dios; El se la reserva y no se concede el uso de ella al hombre sino en vista del sacrificio. Ofrecer la sangre es ofrecer la vida y Dios la acepta sobre el altar, pero solamente como medio de expiación o de propiciación: la palabra hebrea *kipper* significa lo uno y lo otro.

Esta ingeniosa teoría suscita muchas objeciones. ¿Cómo aplicarla, por ejemplo, a los sacrificios pacíficos, a los sacrificios votivos, a los sacrificios de acción de gracias? Aun restringida al sacrificio por el pecado, tropieza con graves dificultades. La Ley Mosaica no admitía sacrificios por las transgresiones que merecían la muerte. Menos que en la inmolación misma, que era operada a veces por un seglar, el sacrificio consistía en el manejo de la sangre, cosa reservada al sacerdote solo. ¿Se ha comprobado alguna vez que la imposición de las manos, susceptible de un simbolismo tan variado, significara precisamente el traslado de la falta? Y si ese rito significaba tal cosa, ¿por qué en lugar de quedar manchada la víctima se hacía tan santa que solamente los sacerdotes tenían parte en ella? La muerte cruenta está ausente justamente de la ceremonia del macho cabrío emisario, en que la idea de substitución es lo más patente y en que, como era de esperarse, el animal cargado simbólicamente con los pecados del pueblo se hace impuro y maldito.

Además, la teoría de la substitución penal, aislada o exagerada, entraña

[66] XVII, 11, trad. de Reuss, *L'histoire sainte et la loi*, t. I, París, 1879, p. 150. Reuss evita la traducción literal (*el alma en la carne*), porque ésta da en francés un sentido falso, pues el *alma* no se toma por la vida ni la *carne* por los seres vivos. Reuss agrega las tres reflexiones siguientes: "Litt.: de la *carne*, expresión que comprende a los hombres y a los animales. Se notará que el principio de la vida animal es puesto en la sangre, como en otras partes en el aliento (Gen. II, 7): no se trata de ninguna manera de lo que nosotros llamamos el *alma* en el sentido filosófico o psicológico.—Hay allí un empleo para la sangre; pero no está destinada a servir de alimento, sino al sacrificio.—El autor se refiere al sacrificio expiatorio; la vida del animal es dada a Dios en compensación de la vida del hombre pecador".

graves peligros: tiende a establecer un repugnante conflicto entre la Justicia y el Amor de Dios, entre su Cólera y su Misericordia. Dios persigue a un Dios: marcha contra El con todo el aparato de la Justicia; lo considera como a un enemigo, como a un objeto que merece todas las venganzas; le declara una guerra abierta; lo entrega a los furores de su Justicia irritada y le inflige en cierta forma la pena de daño. En lugar de estas figuras oratorias, de estas imágenes grandiosas, cuyo abultamiento conviene reducir, es mil veces preferible la sencilla teoría de Santo Tomás de que Dios entregó a su Hijo al decretar su muerte por la salvación del mundo, inspirándole la voluntad de morir por nosotros, no protegiéndole de sus enemigos.

Se dice que el inocente es castigado por el culpable; pero esto no es exacto, ni siquiera inteligible. El castigo no podría ser trasladado de una persona a otra sin cambiar de naturaleza. Es cierto que se puede pagar una deuda por intermediario, pero no sufrir una pena por procuración. El castigo es cosa esencialmente personal, inseparable de la falta: si cae sobre un extraño, ya no es un castigo. Si el Derecho de Gentes ha permitido algunas veces que se impute a una familia, a una ciudad, a una nación, la falta de uno de sus miembros, es que la familia, la ciudad o la nación son consideradas como una sola entidad moral, lo cual no es en virtud del principio de la substitución penal, sino en virtud del principio, completamente diferente, de la solidaridad.

Suponiendo que San Pablo haya tenido en la mente la teoría de la substitución, ¿cómo se explica que jamás la haya formulado? ¿Por qué dice *siempre* San Pablo que Cristo fue crucificado *por* nosotros (*ὑπέρ*, excepcionalmente *περί*), *por* todos los hombres, *por* los pecadores [67], que marchó a la muerte *por* nosotros [68], que se hizo maldición *por* nosotros [69], que se hizo pecado *por* nosotros [70], que se entregó *por* nuestros pecados [71]; y por qué *nunca* dice que Cristo haya muerto *en nuestro lugar* (*ἀντί*) [72], lo que en

[67] Rom. V, 6.7.8; XIV, 15; I Cor. I, 13; II Cor. V, 15; I Tes. V, 10 (*περί*).

[68] Rom. VIII, 32; I Cor. XI, 24; II, 20; I Tim. II, 6; Tit. II, 14.

[69] Gal. III, 13.

[70] II Cor. V, 21.

[71] Gal. I, 4; I Cor. XV, 3; véase Rom. VIII, 3.

[72] San Pablo cambia el *logion* (Mat. XX, 28; Marc. X, 45: *δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν*) de una manera que parece intencional (I Tim. II, 6: *ὁ δοὺς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων*). Está de tal manera atenuada en la nueva redacción la idea de substitución, que casi se borra; porque *ἀντίλυτρον* (como *ἀντιμισθία*, Rom. I, 27; II Cor. VI, 13 en cuanto a *μισθός*, y *ἀντάλλαγμα* Marc. VIII, 37; Mat. XVI, 26, en cuanto a *ἄλλαγμα*) casi no hace más que reforzar el sentido de *λύτρον* y no indica el cambio de este rescate *por* las personas libradas. La relación con los interesados se expresa como de ordinario mediante *ὑπέρ*.

buena lógica nos dispensaría de morir? Lo que se hace por alguno se hace a menudo en su lugar, sin duda alguna: se hace lo que él debería haber hecho, se suple su impotencia, se opera en cierta forma una substitución; pero de esto no se sigue que las dos locuciones tengan el mismo valor. No se cita, en el Nuevo Testamento, ni un solo ejemplo de esta equivalencia; y, si morir *por* los hombres puede entenderse, en rigor, de una substitución de los culpables por el inocente, ¿podrá entenderse de la misma manera morir *por* los pecados de los culpables? ¿No es esto una señal evidente de que la idea de substitución no traduce todo el pensamiento del Apóstol y de que se debe corregirla o completarla con una noción de otro orden?

Desde el momento en que se aplicaba el principio de substitución penal, se estaba muy expuesto a llevarlo al extremo. Esto es lo que hicieron muchos teólogos protestantes, sobre todo en el luteranismo: sostuvieron que Cristo había sufrido de una manera idéntica la pena debida al pecado: la muerte, la maldición divina, la condenación misma. Jesús sufría los dolores del infierno en Getsemaní cuando su alma estaba triste con una tristeza mortal; sufría el suplicio de daño en el Calvario cuando lanzaba este grito de angustia: "Dios mío, ¿por qué me has abandonado?" Sufría todo esto, no *extensivamente* y en cuanto a la duración, sino *intensivamente* y en cuanto a la esencia. Hay una general desilusión respecto a este sistema; mas estas absurdas consecuencias han arrojado sobre la teoría de la substitución penal un descrédito del que no está ella muy cerca de triunfar.

Teoría de la satisfacción.—San Anselmo razona así, en su célebre *Cur Deus homo*: El pecado es una ofensa a Dios; mas la Sabiduría y la Santidad del Altísimo no pueden dejar impune una ofensa hecha a su honor. Así es que el pecador no deja de ser tributario de la Divina Justicia hasta que sea reparada la ofensa. Pues bien, ningún ser creado, ni hombre ni ángel, puede restituir a Dios la gloria extrínseca que el pecado le roba; porque el acto de todo ser finito es finito por su naturaleza, mientras que el pecado, que arremete contra Dios, contrae por este capítulo una malicia infinita. Así es que una de dos: o el hombre pecador estaba perdido sin remedio, o se

Después de esto, es inútil investigar si *ὑπέρ* no equivale a veces a *ἀντί*. Notemos, sin embargo, que los dos ejemplos citados en el diccionario de Thayer (4/a. ed. *sub voce*) son poco seguros. En efecto, nosotros sabemos que el bautismo *por* (*ὑπέρ*, I Cor. XV, 29) los muertos era conferido por los Corintios *en favor* de los muertos, pero ignoramos completamente si esto era *en lugar de ellos*. En cuanto a Filem. 13, se puede admitir que *ὑπὲρ σοῦ* es casi el equivalente de *ἀντὶ σοῦ*, pero muchos autores (Vincent, Haupt, St John Parry, etc.) lo niegan, precisamente porque esto es contrario al uso de Pablo. Véase, sin embargo, a Lightfoot sobre este último pasaje y sobre Col. I, 7: *πιστὸς ὑπὲρ ὑμῶν (ο ὑπὲρ ἡμῶν) διάκονος*.

necesitaba que un Hombre-Dios acudiera en su auxilio. Pero repugna a la Bondad Divina el abandonar sus planes de Amor y de Misericordia, de lo cual resulta la necesidad moral de la Encarnación del Verbo, para ofrecer a Dios, en nombre de la Humanidad culpable, una satisfacción igual a la ofensa. En virtud de la unión hipostática, la Persona Divina confiere a los actos de la naturaleza humana un valor infinito; y la Muerte Redentora, voluntariamente aceptada por Jesús, como testimonio supremo de obediencia filial, tiene el efecto de reparar el honor de Dios, lo repara con creces.

Se puede reprochar a esta construcción dialéctica, de la que nadie desconocerá el poder y la armonía, el moverse demasiado en las esferas de la especulación pura: llevada a sus últimas consecuencias, llegaría al optimismo filosófico y a la necesidad absoluta de la Encarnación. Sin embargo, el autor del *Cur Deus homo* supo evitar esos escollos; y su interpretación de la Muerte Redentora marca un progreso real. Agreguemos que ella tiene en San Pablo una base sólida. Es innegable que Dios tenía la mira, en el plan actual de la salvación, de hacer brillar su Sabiduría y su Justicia. Se dirá que se trata de la Justicia Justificante; pero la Justicia Justificante no es más que un aspecto particular del Atributo divino de la Justicia; la Justicia es quien, habiendo infligido al pecado el tratamiento que éste merece, perdona al pecador unido a Jesús por la Fe. La Sangre de Cristo es un "instrumento de propiciación" (*ἱλαστήριον*). El resultado es idéntico siendo la propiciación un efecto directo de la Muerte Redentora o naciendo la propiciación de una manera inmediata de la expiación producida por el sacrificio de la Cruz: de todas maneras, la Sangre de Cristo repara la ofensa hecha a Dios y nos lo vuelve propicio. La Sangre de Cristo opera también la reconciliación y pone fin a los odios mutuos que existían antes entre el hombre pecador y Dios ultrajado; y este acercamiento supone que ya no existen los agravios de Dios, o, en otros términos, que Dios recibió satisfacción por las ofensas dirigidas contra El.

La teoría de la satisfacción completa y corrige en gran parte la de la substitución penal. Considerando al pecado, no como una deuda que satisfacer o como un castigo que sufrir, sino como una ofensa que reparar, dicha teoría hace inútil la proporcionalidad material entre la falta y la expiación; basta una proporción moral, proporción que resulta con grande abundancia del valor conferido a los actos de la naturaleza humana de Cristo por su hipóstasis divina. Y esta teoría explica, además, la necesidad de juntar a la obediencia pasiva del Redentor su obediencia activa; porque la reparación de una ofensa no puede hacerse de otra manera que por un acto consciente y libre. Sin embargo, tal como es presentada generalmente, esta teoría se presta a graves críticas: supone en primer lugar que todo pecado debe ser necesariamente o

castigado o reparado: *Necesse est ut omne peccatum satisfactio aut poena sequatur.* Este axioma es repetido varias veces por San Anselmo. Pues bien, el pecado puede ser perdonado y puede ser también remitido a continuación de una reparación inadecuada. Y no ocurre así en el orden actual, puesto que la satisfacción de Cristo es sobreabundante, pero podría ocurrir lo ya dicho; y entonces la teoría, que se apoya sobre la especulación filosófica y no sobre los datos positivos de la Revelación, no se podría aplicar. En segundo lugar, el mérito no tiene más poder que el castigo para trasladarse de un sujeto a otro. Si una familia es honrada o recompensada en consideración a uno de sus miembros, es porque forma una unidad moral y porque sus componentes no son extraños entre sí. Igualmente, la reparación de una ofensa no puede ser efectuada más que por el ofensor en persona o por alguien que forme con él una misma persona moral. En cualquier hipótesis salimos del principio de la substitución para entrar en el de la solidaridad, el único que da la clave de la doctrina paulina. Así es que hay lugar para perfeccionamientos ulteriores y no se ha dicho la última palabra.

3. No es en los escritos de los Padres donde debemos buscarla. A menudo se les ha acusado equivocadamente de dar a este dogma fundamental demasiado poco relieve; porque se hallan en ellos tantas o más alusiones a la obra redentora como a cualquier otro artículo de Fe. Pero diversas circunstancias explican el laconismo de ellos. Ninguna herejía atacó directamente en los primeros siglos el dogma de la Redención, de manera que los Padres no tuvieron que defenderlo y se limitaron en general a repetir las fórmulas tradicionales, sin preocuparse por armonizarlas ni por escrutarlas en su sentido profundo.

Dado el público al cual se dirigían y el designio que perseguían, los Padres apostólicos y los apologistas casi no tuvieron que hablar de la Muerte Redentora. Más tarde, frente a los paganos incrédulos, el problema capital fue éste: ¿Por qué un Dios se hizo hombre? Algunos, a ejemplo de Orígenes en su refutación a Celso, creyeron hacer más accesible el misterio de un Dios Encarnado mostrando la necesidad de la Redención. Tal es ciertamente también la idea central de las dos primeras obras en que es tratada la Redención *ex professo.* San Atanasio da a la suya el título siguiente: *De incarnatione Verbi;* y, si insiste más que demasiado, según nuestro gusto, sobre la Redención física, es decir, sobre la reedificación de la naturaleza humana por la unión del Verbo con nuestra carne, el objeto que él persigue y sus lectores le imponen este plan. No son menos notorios los fines apologéticos de San Gregorio de Niza en su *Gran Catequesis.* No tendremos dificultad en confesar que él abusa de las comparaciones médicas y que se complace

en exceso en la descripción de los procedimientos farmacéuticos empleados para curar al Género Humano; pero la doctrina católica de la salvación por la Cruz de Jesús no está ni olvidada ni disimulada: pasa a segundo término; y esto es todo. "Nuestra naturaleza estaba enferma, dice San Gregorio, tenía necesidad de un médico; el hombre caído esperaba que una mano compasiva lo levantara; herido de muerte, era necesario que se le devolviera la vida; extraviado en los senderos del mal, pedía un guía que lo condujera al bien; encerrado en tinieblas, suspiraba por la luz. El cautivo necesitaba un redentor; el prisionero un sostén; el esclavo un libertador". Todo esto tiende a probar la conveniencia de la Encarnación, pero no aclara suficientemente la naturaleza de la acción redentora.

III. Síntesis doctrinal.

1. *El gran principio de la solidaridad.* — 2. *Valor soteriológico de la Resurrección de Cristo.* — 3. *Unidad y armonía de la doctrina de Pablo.*

1. Las páginas anteriores mostraron sin duda que los aspectos de la Redención son harto variados y múltiples. Todos esos puntos de vista son justos en cierta medida, todos deben ser explicados y no pueden serlo sino sucesivamente; pero todos son incompletos; y por haberlos aislado, exagerando al uno con detrimento de los otros, es por lo que se han imaginado sistemas contradictorios, insuficientes en su estrechez y falsos sobre todo por su exclusivismo. Cada uno de ellos representa una partícula de verdad, no la verdad entera.

La teoría del rescate es justa, porque el pecado nos constituía realmente deudores con relación a Dios y porque no estábamos en condiciones de pagar nuestra deuda; pero no es un extraño quien paga por nosotros esta deuda: el Género Humano mismo es quien la paga por medio de su representante, Jesucristo. La teoría de la substitución es justa, porque Cristo sufrió por nosotros una pena que El no merecía; pero la substitución es incompleta, puesto que Quien expía nuestras faltas es el jefe de nuestra familia, de manera que nosotros las expiamos en El y por medio de El. La teoría de la satisfacción es justa, pero a condición de no apoyarla exclusivamente sobre una substitución de personas, porque una afrenta no es verdaderamente lavada sino en el caso de que el ofensor tome parte en la reparación, así como tuvo parte en la ofensa. Así es que, sea cual fuere el camino que se

tome, se llega siempre, con tal de no quedarse a la mitad, al principio de la solidaridad.

Los Padres de la Iglesia no solamente vieron este principio revelador, sino que lo formularon claramente. Todos dicen en resumidas cuentas que Jesucristo hubo de hacerse lo que nosotros somos para que nosotros nos convirtiéramos en lo que El es; que El se encarnó a fin de que la salvación fuese por un hombre, así como la caída había sido por un hombre; que Cristo resume y recapitula, en cuanto Redentor, a toda la Humanidad; que Dios quiso que nuestra naturaleza se levantara por sí misma y por sus propios recursos, gracias al Verbo hecho carne. Algunos de los Padres, lejos de desconocer el principio de la solidaridad, más bien se excedieron en su aplicación. También los teólogos modernos entran cada día más en este orden de ideas: los católicos para buscar allí un complemento necesario a la doctrina de la satisfacción; los protestantes, un correctivo no menos necesario a la teoría de la substitución, cuya terminología conservan religiosamente. Esto es un feliz síntoma: se camina por jornadas a una concepción de la Muerte Redentora que resuelve por completo las dificultades y que acabará por volver a unir a todos aquellos que concedan a la Redención un valor objetivo. Vamos a ver cómo interpreta ella correctamente el pensamiento del Apóstol.

El amor de Cristo nos apremia, cuando consideramos: que Uno murió por todos, que consiguientemente todos murieron; y que Uno murió por todos a fin de que quienes viven no vivan ya por sí mismos, sino por Aquel que murió y resucitó por ellos [78].

[78] II Cor. V, 14-15:

Ἡ γὰρ ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ συνέχει ἡμᾶς κρίναντας τοῦτο ὅτι	14 Charitas enim Christi urget nos: aestimantes hoc, quoniam
A) εἷς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν· ἄρα οἱ πάντες ἀπέθανον·	A) si unus pro omnibus mortuus est, ergo omnes mortui sunt:
καὶ B) ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν ἵνα οἱ ζῶντες μηκέτι ἑαυτοῖς ζῶσιν ἀλλὰ τῷ ὑπὲρ αὐτῶν ἀποθανόντι καὶ ἐγερθέντι.	15 y B) pro omnibus mortuus est Christus: ut, et qui vivunt, jam non sibi vivant, sed ei, qui pro ipsis mortuus est et resurrexit.

Diferencias entre la Vulgata y el texto original.—*a*) El *quoniam* que parece causativo (*porque*) debe entenderse como *ὅτι* (considerando *que*).—*b*) La partícula condicional del latín se halla también en muchos manuscritos griegos. Pero no tiene importancia en cuanto al sentido el hecho de que *εἰ* haya sido omitido por los copistas delante de *εἷς* o agregado para hacer la frase más flúida: en un caso, se tiene una proposición condicional (*Si uno murió por todos, luego todos murieron*); en el otro, se tiene un entimema (*Uno murió por todos, consiguientemente todos murieron*); el resultado es idéntico.—*c*) Las palabras *mortuus est, mortui sunt,* que tienen el aspecto de un pasado indefinido o aun de un presente, si se toman *mortuus* y *mortui* adjetivamente, no traducen muy bien el aoristo *ἀπέθανεν, ἀπέθανον* (murió, murieron).—*d*) La palabra *Christus,* agregada al v. 15, no cambia en nada el sentido, pero sugiere la idea de una argumentación que no existe.—*e*) El participio presente *aestimantes,* en lugar del aoristo *κρίναντας*, no varía el pensamiento.—*f*) Al contrario, la adición de *et* (en *et qui vivunt*) oscurece la frase.

Significación de algunos términos.—*a*) Todo el mundo, o poco menos, está de acuerdo en que el amor de Cristo designa aquí el amor que Cristo tiene por nosotros. El contexto lo exige, sea lo que fuere lo que se piense de la regla de que un genitivo de persona después de *ἀγάπη* es *siempre* un genitivo subjetivo, jamás un genitivo objetivo.—*b*) La palabra *συνέχει* significa *urget* y *cohibet*: puede tener este doble sentido perfectamente conciliable. El Crisóstomo entiende esto así: *no me deja ningún reposo* (*οὐκ ἀφίησι ἡσυχάζειν με*); Teodoreto, de esta manera: *nos inflama* (*πυρπολούμεθα*); el sentido exacto parece ser: *nos posee sin reservas, nos domina y nos estrecha, nos anima y nos impide pensar en nosotros.*—*c*) Las palabras *κρίναντας τοῦτο ὅτι* quieren decir: *habiendo considerado esto* (a saber) *que*. En cuanto a este sentido de *κρίνειν*, véanse I Cor. X, 15; XI, 13. En cuanto a la expresión *τοῦτο ὅτι*, véanse Rom. II, 3; VI, 6; II Cor. X, 7.11; Ef. V, 5.—De esta manera, *τοῦτο ὅτι* abarca las dos consideraciones siguientes unidas por la conjunción copulativa (*καί*) después de la cual es necesario sobrentender a *ὅτι*.

Alcance doctrinal del texto.—El amor que Cristo nos tiene inflama el arrojo y la abnegación del Apóstol, porque le sugiere dos reflexiones: *A*): *Primera consideración*: "Uno murió por todos, consiguientemente todos murieron". Tan contraria es a la lógica como a la gramática la explicación de los antiguos (Teodoreto, el Ambrosiaster, etc.): "luego todos habían de morir de muerte física". Tampoco es admisible la de San Agustín, seguida por muchos comentaristas clásicos (*Contra Julian.* VI, 4; *De*

La teoría de la substitución penal obligaría a concluir: Si uno murió por todos, consiguientemente los demás no morirán ya. San Pablo concluye a la inversa: "Si uno murió por todos, consiguientemente todos murieron" idealmente y místicamente en El y con El. Por partir del principio de la solidaridad es por lo que Pablo hace de la muerte de Cristo nuestra muerte y de la vida de Cristo nuestra vida. En vez de escribir: "Uno murió *en lugar* (*ἀντί*) de todos", Pablo dice, quizá con intención: "Uno murió en favor y en provecho (*ὑπέρ*) de todos".

Los comentaristas que, arrastrados por el prestigio de San Agustín, entienden esta muerte con relación al pecado original, se pierden en inextricables dificultades. La explicación de ellos es rechazada por la gramática, porque San Pablo no dice: "Si uno murió por todos, consiguientemente todos *estaban* muertos" antes de él, sino: "Si uno murió por todos, consiguientemente todos *murieron*" simultáneamente y por el hecho mismo. Por lo demás, ¿qué vendría a hacer aquí la mención del pecado original, aun en el supuesto

de que el pecado original, sin otro calificativo, pueda llamarse muerte? ¿Cómo podía ser estimulada la abnegación de los Apóstoles por el recuerdo del pecado original? Es fácil de comprender, en cambio, que la Muerte mística con Jesucristo nos presenta como un deber el vivir en El y el modelar nuestros sentimientos conforme a los suyos. En fin, la exégesis de Agustín tiene por punto de partida un error de hecho, sugerido por la traducción latina. En *et pro omnibus mortuus est Christus,* parece que la conjunción continúa —gracias a la interpolación de la palabra *Christus*— el argumento incompleto. Y esto no es así: el razonamiento es completo en la primera frase y la copulativa introduce solamente una segunda consideración propia para sostener al Apóstol en el camino del renunciamiento, de manera que el texto entero no despierta la idea de substitución, sino la de solidaridad. Porque,

peccat. merit. et remiss. I, 27; *De civit. Dei,* XX, 6, etc.): "luego todos estaban muertos espiritualmente por el pecado"; porque se necesitaría, no el aoristo (ἀπέθανον), sino el pluscuamperfecto; y, por lo demás, esta consideración no casa en nada con el contexto ni con el objeto evidente de San Pablo, como lo observó muy bien Estio: "Hic commentarius... etsi veram sententiam contineat, non admodum quadrat Apostoli instituto, nec connecti facile potest cum iis quae sequuntur". Si la muerte de todos no es ni una muerte física ni una muerte espiritual (la muerte del pecado), es, por lo mismo, una muerte moral o una muerte mística. Casi todos los exégetas modernos se declaran por una de estas dos muertes. Santo Tomás propone tres sentidos: *a*) la muerte espiritual de San Agustín, *b*) la muerte mística (ut omnes mortui dicantur veteri vitae, nec significetur quid sit sed quid esse debeat), *c*) la muerte moral (ita quisque debet reputare ac si mortuus esset sibi ipsi). Santo Tomás considera que el último sentido, que es el de la Glosa, es el más literal. Sin embargo, los comentaristas prefieren generalmente el segundo, y con razón. En efecto, no hay aquí una exhortación sino la exposición de un hecho, o, al menos, la exhortación es indirecta y resulta, por vía de consecuencia, del hecho mismo. Se trata, pues, de la muerte mística de todos los hombres, que tuvo lugar idealmente en el Calvario en la muerte física de Jesucristo, el representante común de ellos, y que tiene lugar realmente para cada uno de ellos en el Bautismo, en el acto de la incorporación de cada uno a Cristo. Bengel expresa esto con su concisión ordinaria: "Mors facta in morte Christi". Bisping lo explica bien: "Wirklich und wahrhaft sind wir in Christi Tode mitgestorben und miterstanden... Deutlich wird hier, wie in so vielen paulinischen Stellen, der Tod Christi als ein stellvertretender bezeichnet". De la misma manera Plummer (en *Cambridge Bible for Schools and Colleges*): "The principle assumed is that of representation. In one sense all died in Adam (I Cor. XV, 22), in quite another, all died in Christ".—*B*) La *segunda consideración* saca la consecuencia de la primera, consecuencia formalmente querida por Cristo moribundo: "Murió por todos, *a fin* de que quienes viven no vivan por sí mismos sino por Aquel que murió y resucitó por ellos".

En resumen, el Apóstol considera que ya no se pertenece él, sino que se debe todo entero al servicio de Jesucristo y de sus hermanos, porque, *primeramente,* murió de una *muerte mística* con Cristo moribundo, y porque, *en segundo lugar;* esta muerte mística implica y exige una *muerte moral* a él mismo y a su egoísmo.

para que Jesucristo nos asocie a su muerte, es menester que no seamos nosotros sino una sola cosa con El en el momento en que El muere por nosotros. Es indudable que nosotros no estamos asociados al Cristo moribundo más que de una manera ideal, en cuanto que El es nuestro representante, pero su Muerte se realiza místicamente en nosotros por la Fe y el Bautismo; y San Pablo nos ha habituado a este lenguaje: "Así como todos mueren en Adán", idealmente en el Edén, en el acto mismo de la desobediencia y en seguida realmente, por el hecho de la generación natural, "de la misma manera todos serán vivificados en Cristo", idealmente y en potencia en el Calvario, realmente y en acto por el hecho de la regeneración sobrenatural.

Es siempre el principio de solidaridad lo que es esclarecido en otro pasaje de una sorprendente valentía: "A Aquel que no conocía el pecado Dios lo hizo pecado por nosotros, a fin de que nosotros viniésemos a ser en El justicia de Dios" [74].

Acaba de decir el Apóstol: "Os suplicamos en nombre de Cristo que os reconciliéis con Dios"; y se apresura a agregar que esta reconciliación es posible y fácil, porque Dios tomó la delantera y preparó los caminos. Así es que el pensamiento reviste este giro paradojal: Por una sublime condescendencia del lado de Dios, el Justo se hace pecado, a fin de que los pecadores se vuelvan Justicia. Tampoco aquí hay propiamente substitución de personas: hay solidaridad de acción. El pecado no es trasladado de los hombres a Cristo, sino que se extiende de los hombres a Cristo, representante de la Naturaleza Humana; y, de la misma manera, la Justicia de Dios no es trasladada de

[74] II Cor. V, 21:

Τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν, ἵνα ἡμεῖς γενώμεθα δικαιοσύνη Θεοῦ ἐν αὐτῷ.	Eum, qui non noverat peccatum, pro nobis peccatum fecit, ut nos efficeremur justitia Dei in ipso.

Es cierto que la negación *μή* (en lugar de *οὐ*) expresa un sentimiento subjetivo, ya de parte del escritor, ya, cosa mucho más probable, de parte de Dios mismo, Quien trató de esta manera a Jesús *aunque* sabiéndolo sin pecado o *a causa* de esto.

Es igualmente cierto que *ἁμαρτία* no puede significar aquí "sacrificio por el pecado". Esta acepción, desconocida para los autores del Nuevo Testamento, extraña a la lengua de los Setenta (salvo quizá Lev. VI, 18), no habría sido comprendida por los Corintios; y, por lo demás, no se armoniza con el contexto. Jesucristo debe hacerse "pecado" por nosotros, así como nosotros nos convertimos en "justicia" en El. Esto es lo que han visto muy bien casi todos los exégetas modernos, por lo cual abandonan generalmente la explicación del Ambrosiaster, de Pelagio y de San Agustín (*Enchirid.* 41; *Contra Maximin.* I, 2, etc.), quien arrastró, como de ordinario, a un gran número de comentaristas latinos y aun a algunos exégetas protestantes (Ewald, Ristchl, etc.).

Cristo a los hombres, sino que se extiende de Cristo a los hombres, cuando éstos quedan revestidos, por la filiación adoptiva, con la Naturaleza Divina. Esta idea está más claramente expresada en el segundo inciso, porque nosotros no nos convertimos en Justicia de Dios sino *en* Cristo, es decir, en cuanto estamos unidos a El; pero los dos miembros son paralelos y deben aclararse mutuamente. Al servirse el Apóstol de los términos generales "pecado" y "justicia", no emplea precisamente lo abstracto por lo concreto, que no convendría aquí: entiende expresar una noción colectiva. Jesucristo, como Jefe del Género Humano, cuya causa e intereses representa y abraza, personifica al pecado; es hecho "pecado por nosotros", no en nuestro lugar, sino en nuestro provecho, porque al hacerse solidario de nuestra suerte, nos asocia a su destino, de manera que, haciéndose pecado por nosotros, hace que seamos en El Justicia de Dios. Jesús no es ni pecador ni pecado personalmente, sino como miembro de una familia pecadora con la cual no hace más que uno. Y en el mismo sentido El se hará "maldición", como rama de un árbol maldito. Igualmente, a causa de nuestra unión con Aquel que es la Justicia misma, nosotros participamos de su "Justicia". Siendo impecable Jesús por su naturaleza, no puede ser vuelto pecador por su contacto con los pecadores, mientras que nuestra unión moral con el Justo por excelencia nos hace verdaderamente justos a nosotros mismos. Y por venir esta Justicia de la Gracia y no de nosotros, se llama con razón "Justicia de Dios".

El mismo orden de ideas reina, sobre poco más o menos, en este pasaje de la Epístola a los Gálatas:

Cristo nos rescató de la maldición de la ley haciéndose maldición por nosotros —porque está escrito: Maldito cualquiera que sea suspendido del madero (del suplicio)— a fin de hacer llegar a los Gentiles la bendición de Abraham en Jesucristo, a fin de hacernos recibir por la fe la promesa del Espíritu [73].

---

[73] Gal. III, 13: *Χριστὸς ἡμᾶς ἐξηγόρασεν ἐκ τῆς κατάρας τοῦ νόμου γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα, ὅτι γέγραπται· ἐπικατάρατος πᾶς ὁ κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου,*
14 *ἵνα εἰς τὰ ἔθνη ἡ εὐλογία τοῦ Ἀβραὰμ γένηται ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ, ἵνα τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ Πνεύματος λάβωμεν διὰ πίστεως.*

13 Christus nos redemit de maledicto legis, factus pro nobis maledictum: quia scriptum est: *Maledictus omnis qui pendet in ligno:*
14 ut in Gentibus benedictio Abrahae fieret in Christo Jesu, ut pollicitationem Spiritus accipiamus per fidem.

A) La hilación de las ideas.—Cuantos ponen su esperanza en las obras de la Ley Mosaica (*ὅσοι ἐξ ἔργων νόμου εἰσίν*) son maldecidos, porque la Ley pronuncia

San Pablo acaba de decir que todos aquellos que dependen de las obras de la Ley, que ponen exclusivamente en ella la confianza, están bajo el peso de la maldición. En efecto, la Ley maldice a todos sus transgresores y no da el medio de escapar a la maldición que pronuncia. Es necesario, pues, que Cristo intervenga para lavar esta maldición, porque ella es incompatible con la bendición de la cual el padre Abraham los constituyó presuntos herederos y cuyo beneficio no tendrán los Gentiles sino después de que los Judíos sean aptos para recibirla. ¿Qué medio empleará el Salvador?

Para salvar a los hombres, Cristo se había cargado con el pecado de

---

la maldición contra cualquiera que viola uno de sus preceptos (v. 10); y, por otro lado, no puede ella quitar esta maldición justificando al hombre, puesto que la Fe es lo que justifica (v. 11) y la Ley no descansa sobre el principio de la Fe sino sobre el principio de las obras (v. 12). Aquí hay un silogismo completo en que la conclusión va a la cabeza y que Santo Tomás presenta de esta manera: "Justitia est ex fide; sed Lex ex fide non est; ergo Lex justificare non potest".—Así es que los versículos 11 y 12 forman un paréntesis destinado a probar que la Ley es impotente para revocar la maldición que ella misma ha pronunciado. De esta manera se liga el versículo 13, sin nexo gramatical, al versículo 10: "la Ley nos maldijo; Cristo nos libra de esta maldición".—Es de notarse que *ἡμᾶς* se refiere *a los Judíos solos.* En efecto, la Ley no maldice sino a quienes la violan y los únicos que pueden violarla son quienes le están legalmente sujetos. Además, el *nosotros* del versículo siguiente está formalmente opuesto *a los Gentiles,* de manera que no puede incluirlos. Por lo mismo, los Judíos son los únicos que están malditos por la Ley y que son librados por Cristo de esa maldición; pero la liberación de ellos tiene por resultado abrir para los Gentiles la fuente de las bendiciones.

B) La doble maldición.—Una es la maldición pronunciada por la Ley contra sus transgresores y otra es la que cae sobre el ajusticiado. La Ley pronuncia contra sus transgresores (Deut. XXVII, 26) una maldición que hiere a *todos* aquellos que están sujetos a la Ley y que no tienen más recurso que la Ley; porque, según la doctrina expuesta en otras partes por el Apóstol (Rom. III, 20; IV, 15), la Ley es por sí misma una luz pero no una fuerza, instruye pero no sostiene: Maledictus *omnis* qui non permanserit in *omnibus.* Las palabras *omnes, omnibus,* agregadas conforme a los Setenta, no se hallan en el texto hebreo, pero están implícitamente contenidas en la proposición universal y son reclamadas por la argumentación del Apóstol.—Muy diferente es la otra maldición. No era usado entre los Judíos el suplicio de la cruz, pero el cadáver del condenado a muerte era suspendido de un patíbulo, lo cual era una agravación de la pena y, sobre todo, un espectáculo propio para inspirar terror. El cadáver debía ser retirado y sepultado el mismo día de la ejecución por esta razón (Deut. XXI, 21): *kî-qilᵉlath ʾĕlohîm tālûi, ὅτι κεκατηραμένος ὑπὸ Θεοῦ πᾶς κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου.* San Pablo cita el texto libremente según los Setenta: *ἐπικατάρατος πᾶς ὁ κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου.* San Pablo conserva la adición *ἐπὶ ξύλου* que es un comentario justo y que conviene perfectamente a Jesús crucificado; conserva también el *πᾶς,* contenido implícitamente en la proposición general del texto hebreo. El Apóstol cambia *κεκατηραμένος* en *ἐπικατάρατος* para hacer más estrecho el paralelismo entre las dos maldiciones; y suprime *ὑπὸ Θεοῦ* que no

ellos, o, más bien, había entrado en comunión con la naturaleza pecadora de ellos; de la misma manera, para salvar a los Judíos —y a los Gentiles después de los Judíos— El se carga con la maldición de ellos, o, más bien, se hace partícipe de la maldición de ellos. La maldición que pesa sobre El es muy diferente de la que pesa sobre los Judíos. Ambas son pronunciadas por la Ley, pero la segunda es real y la primera aparente; la una es valedera a los ojos de Dios y la otra no tiene valor más que en la estimación errónea de los hombres; la una proviene de una transgresión de la Ley, la otra resulta de un hecho exterior sin relación con la Ley; la una tiene por efecto la justa muerte del culpable y la otra tiene por causa la muerte injusta de un inocente. No se debe completar arbitrariamente el pensamiento de Pablo, a riesgo de falsearlo o de disfrazarlo. Pablo no insinúa que al maldecir la Ley equivocadamente al inocente pierda para lo sucesivo el derecho de maldecir a los culpables; ni que al obtener la Ley la muerte de Cristo reciba todo lo que le es debido y no tenga ya nada que reclamar: esto es una pura

---

convendría a Cristo sino con una explicación. De suerte que hay una maldición (*κατάρα*) que pesa sobre los Judíos y otra (*κατάρα*) que pesa sobre Jesús; pero la maldición de los Judíos consiste en que habiendo violado la Ley están malditos por la Ley (Deut. XXVII, 26: *ἐπικατάρατος*, en hebreo *'ārûr* y consiguientemente bajo el peso de la maldición (*ὑπὸ κατάραν εἰσίν*, Gal. III, 10); la maldición de Jesús consiste en que a pesar de que El es inocente se halla en un estado que la Ley declara maldito.

C) *Explicaciones insuficientes.—a*) No tuvo gran éxito la de Hilgenfeld: la Ley habría perdido el derecho de maldecir a los Judíos pronunciando una maldición inmerecida contra Jesucristo; y los Judíos habrían sido sustraídos de la tiranía de la Ley por ese solo hecho.—*b*) Tampoco la hipótesis de Everett (*The Gospel of Paul*) ha conquistado muchas adhesiones: estando maldito por la Ley, Cristo crucificado sería legalmente impuro e incapacitado para observar la Ley; y los discípulos, a su vez, estando crucificados con El, serían igualmente impuros desde el punto de vista legal y, por lo mismo, estarían exentos de la Ley. Pero como donde no hay Ley no hay pecado (Rom. V, 13), la liberación de ellos respecto a la Ley entrañaría la liberación respecto al pecado. Véase en Stevens (*The Theol. of the New Test.*, Edimburgo, 1899, p. 405-406, nota) la refutación de este sistema. Por más que Everett protesta que su método es el bueno y que sus contradictores (Bruce, Briggs, Holtzmann, Mead, etc.) están ciegos por el prejuicio dogmático, no formará escuela.—*c*) Un tercer sistema es expuesto de esta manera por el señor Tobac (*Le problème de la justification*, p. 190): "La Ley pronunciaba contra sus transgresores la maldición; es decir, en el pensamiento de Pablo y probablemente también en el de los Judíos neo-testamentarios y de los adversarios del Apóstol, la muerte y, de esta manera, la exclusión del Reino. Cristo se sometió por nosotros a esta maldición: cargado con el peso de nuestras transgresiones, fue herido por la sentencia de muerte que traía consigo la Ley, fue crucificado por la Ley. Pero ¿de qué manera es esta muerte al mismo tiempo una muerte a la Ley? Habiendo sido maldito por nosotros, Cristo nos rescató de la maldición de la Ley: ya no somos nosotros los

imaginación de exégetas chambones. Más sencillo y menos enigmático es el verdadero pensamiento del Apóstol. La maldición, materialmente pronunciada por la Ley y aceptada por el Salvador, no es el medio sino la condición de nuestra salvación. En otros términos, Jesucristo no libertó a los Judíos del yugo de la Ley por el hecho mismo de haber tomado sobre Sí la maldición de la Ley, sino que toma sobre Sí la maldición de la Ley a fin de ser apto para libertar a los Judíos del yugo de la Ley. ¿Por qué? Porque según San Pablo, como según el redactor de la Epístola a los Hebreos, en nuestro orden de providencia en que se opera la Redención según el principio de la solidaridad,

---

malditos de la Ley, ya no somos sus deudores: la cuenta está saldada: desde ese momento sacudimos de una manera cierta su yugo. Así como al sufrir el castigo del pecado nos libraba Cristo cuando menos en derecho del poder del mismo, al tomar sobre Sí la maldición de la Ley ponía fin jurídicamente a la dominación de ella". Todo esto es muy complicado, muy alambicado; supone una muchedumbre de ideas que nunca expresa Pablo y que no son muy de su espíritu. La explicación descansa sobre dos falsos principios: la substitución total de los pecadores por Jesucristo (*ἀντί* en lugar de *ὑπέρ*), la hipótesis de que Jesucristo nos libra del pecado y de la Ley sufriendo en nuestro lugar el castigo merecido por el pecado y fulminado por la Ley.

D) *Sentido del pasaje.*—Desde el punto de vista gramatical, el participio *γενόμενος* puede ser simplemente descriptivo y circunstancial (*habiéndose hecho maldición por nosotros*) o causativo (*haciéndose, porque se hizo maldición por nosotros*). Los exégetas ya mencionados adoptan este último sentido, por lo cual deben explicar por qué y cómo libró Cristo a los Judíos de la maldición de la Ley poniéndose en el caso de ser *materialmente* maldecido por la Ley; y no llegan a esto más que a fuerza de sutilezas y leyendo entre líneas una muchedumbre de cosas que Pablo no dice y contra las cuales protestaría. Lo mejor es no agregar nada a lo que él afirma, porque su pensamiento es muy nítido y se desprende claramente de todos los pasajes análogos (Gal. IV, 4; Rom. VIII, 3; II Cor. V, 21, etc.). Es evidente el paralelismo con Gal. IV, 4, puesto que la circunstancia es expresada con el mismo participio (*γενόμενος*) y la finalidad con la misma conjunción (*ἵνα*).

Gal. III, 13-14:	Gal. IV, 4:
Christus nos redemit de maledicto legis,	Misit Deus Filium suum
factus pro nobis maledictum:	*factum* sub muliere, *factum* sub lege,
ut in gentibus benedictio Abrahae fieret,	*ut* eos, qui sub lege erant, redimeret,
ut pollicitationem Spiritus accipiamus.	*ut* adoptionem filiorum reciperemus.

En ambos casos no es el *modo* de la Redención lo que se indica, sino la *condición*. Jesucristo no libra a los Judíos del yugo de la Ley ni nos confiere a todos la filiación adoptiva *por el hecho mismo* de estar sujeto a la Ley y por nacer de una mujer como todos los demás; pero esto es una *condición esencial* de la obra redentora,

Jesucristo debe ser hombre para rescatar a los hombres, súbdito de la Ley para librar a los súbditos de la Ley, miembro de una familia pecadora para salvar a los pecadores, revestido de la carne para vencer a la carne en su propio dominio, estrechamente asociado a los culpables para hacer redundar sobre éstos su propia Justicia, debe estar sometido, en una palabra, a todas nuestras flaquezas y a todas nuestras miserias, para ser el pontífice ideal capaz de abrirnos las puertas del Cielo.

2. Esto nos conduce a una comprobación de la más alta importancia. Me refiero al valor soteriológico de la resurrección: CRISTO FUE ENTREGADO A CAUSA DE NUESTRAS FALTAS Y RESUCITADO EN VISTA DE NUESTRA JUSTIFICACION [76].

El primer inciso es una citación tácita de Isaías y el contexto indica que se trata del Mesías entregado a la muerte como remedio a los pecados del pueblo. Esto es una idea familiar a todo el Nuevo Testamento. Jesucristo se entregó a Sí mismo a la muerte y, si fue entregado por Judas y los Judíos, lo fue también por su Padre [77]. Este último sentido es impuesto aquí por el paralelismo. Cristo fue entregado *por Dios a causa de nuestras faltas,* que sólo la muerte del primero, en el orden actual de la providencia, podía expiar. No está allí la dificultad.

Pero ¿por qué fue *resucitado en vista de nuestra justificación,* o, lo que viene siendo lo mismo, por qué lo resucitó Dios en vista de nuestra justificación? No es que Cristo nos haya merecido la justificación al resucitar, puesto que una vez muerto ya no era capaz de mérito. Tampoco es que la remisión de los pecados y la justificación sean separables; si es lícito distinguirlas como el lado negativo y el lado positivo de nuestra salvación, no se podría desunirlas de tal manera que la una pudiera alguna vez estar sin la otra. Ciertos autores heterodoxos proponen esta exégesis: "Jesucristo es justificado en su resurrección, y, a causa de nuestra unión íntima con El, nosotros somos justificados al mismo tiempo" [78]. ¡Qué confusión de ideas y qué galimatías! ¿De qué manera es justificado Jesucristo en su resurrección? ¿Lo es porque Dios lo proclama justo? Pero ¿no lo había proclamado tal durante su vida mortal, en particular en el bautismo? ¿Será porque aparecía El entonces como justo a los ojos de los hombres? Pero ¿qué relación puede tener esto con nuestra propia justificación? No es mejor la siguiente exposición, no obstante haber seducido a un autor católico: "Así como nuestros pecados han terminado moralmente en la muerte de Cristo, de la misma manera nuestra justificación terminó moralmente en su resurrección. Nuestra condenación lo había matado, nuestra justificación lo resucitó" [79]. ¿Qué significa este enigma? ¿Se quiere decir que después de habernos justificado muriendo por nosotros ya no tenía Cristo razón de permanecer en la muerte y que, por lo mismo, somos nosotros en cierta forma las causas involuntarias de su resurrección? Pero ¿cómo se saca de las palabras de San Pablo este comentario que no deja de ser alambicado?

Varios intérpretes católicos buscan la clave del misterio, a imitación de San Agustín, en el hecho de que, siendo la Resurrección del Salvador el fundamento de nuestra Fe y el principal motivo de credibilidad, si Jesucristo no hubiese resucitado no creeríamos nosotros en El y no creyendo en El no seríamos justificados; o también en el hecho de que, en los designios de Dios, el Evangelio no debía ser predicado sino después de la Resurrección de Cristo, y de que, de esta manera, nuestra Fe —y, consiguientemente, nuestra resurrección— dependen de ello. Pero es muy frágil, muy externo, muy superficial, el nexo —sobre todo el segundo— establecido entre la Resurrección de Cristo y nuestra justificación; y ¿cómo suponer que el Apóstol deja tantas cosas que leer entre líneas?

San Juan Crisóstomo penetra mejor en el asunto. Para él, la Muerte y la Resurrección de Cristo no son más que las dos faces de un mismo acto redentor, aunque los efectos de la Redención pueden ser indistintamente atribuidos a la una o a la otra. Si nuestra justificación es atribuida a la Resurrección más bien que a la Muerte, se debe, dirá Santo Tomás, a que

---

dando por supuesto que Dios quiere salvar a los hombres por el principio de la solidaridad. Así es que *para* quitar a los Judíos la maldición de la Ley, Cristo quiere compartir esa maldición. La manera como El los librará es algo que Pablo nos enseña en otra parte; pero no hay por qué buscar en cada texto todo el conjunto de su doctrina.

[76] Rom. IV, 25: *ὃς παρεδόθη διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν καὶ ἠγέρθη διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν.*

El primer miembro es una citación casi textual de Isaías LIII, 12: *διὰ τὰς ἀνομίας αὐτῶν παρεδόθη,* en que el contexto inmediato hace ver que es menester entender *entregado a la muerte* (*παρεδόθη εἰς θάνατον*).

La partícula *διά* con el acusativo es final; pero la finalidad puede mirar al pasado o al porvenir *pro subjecta materia.* Cuando se trata de pecados que se deben expiar, la finalidad mira al pasado; cuando se trata de una justificación que aún no se consigue, mira naturalmente al porvenir. Por lo cual traducimos en el primer inciso: *a causa de* nuestros pecados, y en el segundo: *en vista de* nuestra justificación.

[77] Entregándose El mismo (Gal. II, 20; Ef. V, 2), entregado por los Judíos (Mat. XX, 19; Juan XX, 11), entregado por Dios (Rom. VIII, 32; Juan III, 16).

[78] Candlish, en *Expositor,* 1893, 4/a. serie, t. VIII, p. 466-470; Everett, *Gospel of Paul,* p. 199-200; Otto, Ménégoz, etc.

[79] Godet, en su *Commentaire,* y algunos otros.

Jesucristo es, en su Muerte, causa meritoria y, en su Resurrección, causa ejemplar de nuestra justificación, de manera que El resucitó para servirnos de modelo en la adquisición de una nueva vida. Todo esto parece muy de acuerdo con el espíritu de Pablo; y, sin embargo, quizá falte allí una última pincelada.

Jesucristo no vino a la tierra simplemente para morir: vino para unirnos a El y asociarnos a su triunfo. Así es que no le bastaba con morir por nosotros: debía resucitar también por nosotros [80]. ¿No es la muerte más que la mitad de la obra redentora, que reclama la resurrección como su complemento necesario? En efecto, la justificación de cada uno de nosotros es producida por la Fe y el Bautismo; y es fácil ver cómo influye la Resurrección de Jesús en estas dos causas; porque nuestra Fe en Cristo no es una Fe en Cristo muerto, sino en Cristo vivo, en Cristo resucitado; y el Bautismo no es solamente el símbolo eficaz de la Muerte de Cristo, sino también el de su vida gloriosa.

Por lo cual el acto y el rito que nos incorporan a Cristo son puestos en relación constante con su Resurrección. En nuestro texto mismo, el Apóstol acaba de decir que la Fe nos será imputada a Justicia, así como lo fue ella a Abraham, "si creemos en Aquel que resucitó de entre los muertos, en Jesús Nuestro Señor" [81]. Dice San Pablo un poco más adelante: "Si confiesas con la boca al Señor Jesús y si crees en tu corazón que Dios lo resucitó de entre los muertos, serás salvo" [82]. Sin la Resurrección, la Fe no tiene su verdadero objeto; sin la Resurrección, el Bautismo no tiene su verdadero simbolismo. En el Bautismo, en efecto, morimos y resucitamos con Jesucristo: morimos místicamente con El, en cuanto estamos asociados a su muerte; y resucitamos, en cuanto estamos sacramentalmente asociados a su Resurrección. Suprimid la Resurrección: el Bautismo y la Fe misma, que no justifica sin cierta relación con el Bautismo, pierden su significación y, consiguientemente, su eficacia. Tal es una de las razones por las cuales "resucita" Jesucristo en vista de nuestra justificación.

Y hay en ello otra razón más profunda. Son verdades de sentido común las siguientes: la Resurrección de Cristo es para nosotros el más sólido motivo de nuestra Fe, la condición providencial del envío de los Apóstoles, la prenda asegurada de nuestra propia resurrección; y es para El la justa recompensa de sus méritos, el resultado natural de su plenitud de Gracias, el digno coronamiento de la obra redentora; y es para Dios el sello puesto en la Redención,

[80] II Cor. V, 15: *qui* PRO IPSIS *mortuus est et resurrexit.*
[81] Rom. IV, 24.
[82] Rom. X, 9. Véanse: II, 24; I Tes. IV, 14.

una declaración de paz hecha a los hombres, la expresión de su favor, al fin reconquistado. Pero la Resurrección es algo más y mejor que eso: está íntimamente ligada al fruto de la Muerte redentora y al don del Espíritu Santo. En el momento de la Resurrección es cuando Jesucristo se vuelve "espíritu vivificante" [83]. Anteriormente, tenía El ciertamente el Espíritu en su plenitud; pero el Espíritu que habitaba en El, impedido por las limitaciones inherentes a la economía de la Redención, no podía ejercer allí toda su potencia vital. Sobre todo, Cristo mismo no era todavía capaz de comunicar a los demás la plenitud de la vida. Este privilegio tenía por condición previa la Muerte y la Resurrección. "Os conviene que yo me vaya, había dicho Jesús; porque si yo no me voy el Paráclito no vendrá hacia vosotros; mas, si yo me voy, yo os lo enviaré" [84]. Y como debía venir El mismo con el Paráclito, agregaba: "Yo no os dejaré huérfanos, Yo vendré hacia vosotros" [85]. San Pablo expresa la misma cosa bajo esta forma concisa y enigmática: Cristo glorificado se vuelve "espíritu vivificante"; se vuelve para los suyos fuente permanente de Gracias y de Vida. "La obra de Cristo comprende dos cosas: lo que El hizo por todos los hombres y lo que hace por cada uno de ellos; lo que El hizo de una vez por todas y lo que hace sin cesar; lo que El hizo por nosotros y lo que hace en nosotros; lo que El hizo sobre la tierrra y lo que hace en el Cielo; lo que El hizo en persona y lo que hace por su Espíritu: reconcilia, ofreciéndose a Sí mismo sobre la Cruz; justifica, enviándonos su Espíritu" [86] y obrando El mismo en nosotros como espíritu.

3. Este doble papel complementario explica naturalmente la curiosa dualidad señalada con complacencia por muchos teólogos heterodoxos [87]. Según ellos, San Pablo tendría dos teorías de la Redención, diferentes si no dispares, ya corriendo paralelas la una a la otra sin ninguna tendencia a juntarse, ya aproximándose hasta tocarse y confundirse: la una, que se puede llamar jurídica, porque está fundada sobre el principio de la compensación, de la substitución penal y de la satisfacción por procuración, atribuye a la Muerte de Cristo un valor objetivo, independiente de la aplicación individual; la otra, que se llamará moral, porque está fundada sobre el hecho de la renovación interior, no reconoce a la Redención más que un valor subjetivo, en cuanto que el hombre se la apropia por la Fe y la unión con Cristo. En la

[83] I Cor. XV, 45. Véase p. 201-203.
[84] Juan XVI, 7.
[85] Juan XIV, 18.
[86] Newman, *Lectures on... justification*[4], Londres, 1892, IX, parágrafo 1.
[87] En particular por Holtzmann (*Neutestam. Theol.* t. II, p. 114-121), según el cual es hecha la exposición siguiente.

primera, la reconciliación tiene lugar fuera del alma y se cumple en virtud de una especie de contrato celebrado entre Dios y la Humanidad, con Cristo por mediador; en la segunda es un producto de la conciencia misma. La teoría jurídica opera con las ideas de expiación, de propiciación, de sacrificio, de substitución y, en fin, con las categorías del judaísmo popular; y es un residuo de la educación farisea de Saulo. La teoría moral surge más bien del pensamiento helénico, refleja la experiencia religiosa de Pablo, después de la transformación que se realiza en él en el camino de Damasco. Esta misma dualidad se volvería a hallar en la explicación del origen del pecado, ya ligada al hecho histórico de la primera caída, ya referida al determinismo psicológico de la carne; y se volvería a hallar también en el concepto de la justificación, de la salvación, del juicio; en una palabra, dominaría toda la enseñanza del Apóstol. Algunos declaran que es imposible la conciliación y sostienen que la síntesis no estaba hecha en la mente de Pablo; otros se esfuerzan por resolver la antinomia, pero eliminando uno de los dos puntos de vista; algunos están de acuerdo en que es menester dejar a los dos sistemas su independencia, sin tratar de fundirlos o de subordinar el uno al otro, por miedo a desnaturalizarlos al tratar de unirlos.

Nos parecen vanos estos escrúpulos. San Pablo tuvo esmero en confrontar los dos aspectos de la obra redentora y en presentar las estrechas relaciones de ambos: "Nosotros somos justificados gratuitamente por la gracia de Dios, por medio de la redención que existe en Cristo Jesús. Dios lo propuso como propiciación, por la fe, en su sangre, para mostrar ahora su justicia, a fin de ser (reconocido) justo y fuente de justicia para cualquiera que crea en Jesús" [88].

Según este pasaje, tres iniciativas de Dios, tres operaciones de Cristo, tres sentimientos del hombre concurren en la obra redentora. Viendo Dios nuestra incapacidad para salir por nosotros mismos del pecado, decide justificarnos gratuitamente: aquí está la iniciativa de la Gracia. Dios decide establecer a Cristo como instrumento de propiciación y presentarlo como tal a las miradas del mundo: aquí está el triunfo de la Sabiduría. Dios quiere demostrar de esta manera que es justo y que lo fue siempre, a pesar de su aparente indiferencia de antaño con relación al pecado: aquí está el desquite de la Justicia. Cristo, por su parte, opera la Redención, es decir, la liberación de los pecadores; y esta Redención, lejos de ser contraria a la Gracia, obra de concierto con ésta. Cristo realiza la propiciación, cuando, *expiando* el pecado que levantaba una barrera entre Dios y nosotros, nos hace *propicio* a Dios. Cristo produce la Redención y la propiciación *en calidad de víctima*: la eficacia de

[88] Rom. III, 24-26. En cuanto a los detalles de exégesis, véase t. I, p. 230-4.

la salvación está en su Sangre. Sin embargo, el hombre no permanece pasivo; el negocio de su salvación no se concluye sin él: su aportación es la Fe, la Fe en Cristo Salvador. El hombre medita la lección del Calvario y comprende que debe corresponder a tanto amor con una profunda gratitud; y, en fin, ante esta demostración de la Justicia Divina, el hombre aprende a temer la Cólera de Dios y a confiar en su Misericordia.

De esta suerte, la doctrina de la Redención forma un todo coherente en que se armonizan los puntos de vista más diversos.

El hecho de la restauración está en una correspondencia exacta con la historia de la caída. El Calvario es la réplica del Edén. La Humanidad cae y se levanta en su representante. Un acto de desobediencia la pierde, un acto de obediencia la salva. ¡Qué claridad brota de esto sobre la unidad de los Planes Redentores, la fraternidad humana y la comunión de los santos!

Dios no es ya el acreedor ávido de cobrar la cuenta, ni el soberano celoso de vengar a cualquier costo sus derechos: es el Padre bonísimo, santísimo y justísimo y sapientísimo, que, en su obstinado amor por el hombre culpable, toma la iniciativa de salvarlo y pone en juego su omnipotencia para ejecutar un designio que concilia admirablemente todos sus Atributos: Bondad, Santidad, Justicia y Sabiduría.

Jesucristo es siempre la víctima cuya Sangre expía el pecado, realiza la propiciación, sella la alianza, abre el Cielo; pero no es ya una víctima inerte, dotada de una especie de virtud mágica: su Sangre, por preciosa que sea, no vale más que por la ofrenda libre y amorosa que El hace de Ella a su Padre, en nombre de la Humanidad contenida en El como en su Jefe. Ya no se trata de una substitución por la cual sufriría el inocente el castigo del culpable, sino de una sublime condescendencia que lleva al Hijo de Dios a identificar su causa con la de los pecadores; ni de una satisfacción exterior dada a Dios para arrancarle el perdón de los criminales, sino de un homenaje filial que el Género Humano saca de sí mismo, gracias a Jesucristo, y que Dios acepta con gusto porque tuvo en ello la iniciativa y porque en ello tiene la principal parte.

La Resurrección de Jesús no es ya una superfluidad ofrecida a la admiración de los elegidos, ni una simple recompensa concedida a sus méritos, ni solamente el sostén de nuestra Fe y la prenda de nuestra esperanza: es un complemento esencial y una parte integrante de la Redención misma.

En fin, el hombre no es ya el testigo pasivo de un drama que se desarrollaría fuera de él y en que no tendría él ningún papel: muere idealmente en el Calvario con el Cristo moribundo y revive místicamente en El en el acto de Fe y en el rito sagrado que le aplican el fruto de la Muerte Redentora.

CAPITULO III

LOS EFECTOS INMEDIATOS DE LA REDENCION

La Redención del hombre se hace en tres tiempos: en el Calvario, en el bautismo, en la parusia. En el Calvario se realiza la Redención en derecho, en principio y en potencia; en el bautismo, de hecho y en acto, aunque imperfecta todavía; en el día de la parusia se completa y se consuma. Intrínsecamente ligada a la muerte de Cristo, la Redención potencial es independiente de sus aplicaciones más o menos extensas y, por así decir, de su éxito histórico. Sus efectos inmediatos son la reconciliación del Género Humano con Dios y la victoria de Cristo sobre los enemigos de la Humanidad.

I. Realización de la reconciliación.

1. La cólera de Dios.—2. Aspectos de la reconciliación.

1. Dios odia el pecado en la misma medida en que ama el orden moral, infinitamente. El odio al mal es en Dios tan esencial como el amor al bien, porque tal odio y tal amor derivan de la Santidad de Dios. Si a la ofensa se une el desprecio, se inflama la cólera de Dios. Conocemos las vivas imágenes con que la Biblia describe la ira divina. Dios monta en cólera para vengar sus derechos desconocidos; se lanza al combate como un guerrero; semejante a un fuego devorador, disipa y consume a sus enemigos. Cuando su pueblo, olvidándose de la Alianza, prefiere a dioses extraños, El se proclama el Dios celoso; y su celo estalla en terribles represalias contra los infieles y sus seductores. En el fondo, la cólera no es más antropomórfica que el

amor, porque es únicamente la reacción necesaria del amor ultrajado. Que se purifique, pues, cuanto se quiera, el concepto de la cólera divina, pero guardándose uno muy bien de eliminarlo bajo el pretexto de que ella es incompatible con la perfección infinita. Precisamente por ser trascendente, la perfección infinita puede abrazar contrastes que en el ser finito serían contradicciones. Lejos de excluir la misericordia, la cólera de Dios la supone y la completa y será tanto más temible cuanto haya sido más lenta para estallar, y tanto más eficaz en la destrucción del pecado cuanto más abierta deja la puerta al arrepentimiento. He aquí por qué los escritores sagrados juntan tan a menudo la cólera de Dios y su mansedumbre, su perdón y su venganza, como si no hubiese nada tan fácilmente conciliable como este contraste.

El mismo orden de ideas reina en todo el Nuevo Testamento. La cólera de Dios reviste allí sin duda habitualmente un giro escatológico y tiene por punto de convergencia el último juicio, llamado por antonomasia el Día de la cólera; tiende a hacerse más bien individual, en lugar de ser sobre todo colectiva; es provocada por cualquier infracción de los mandatos divinos, en lugar de serlo generalmente, como antaño, por la violación de la Alianza. Pero, aparte de las reservas que se basan en la diferencia de las dos economías, la actitud de Dios respecto al pecador sigue siendo idéntica. Antes de que se convirtieran, Judíos y Gentiles eran "naturalmente hijos de cólera" [1], es decir, según el fuerte lenguaje bíblico, dignos de la cólera divina cuyas temibles consecuencias pesaban sobre ellos. Los pecadores endurecidos, "dispuestos a la perdición", son llamados "vasos de cólera" [2], porque son actualmente el objeto de la cólera de Dios, que estallaría al instante sobre ellos sin el contrapeso de la longanimidad. Al agravar el pecado, la Ley Mosaica "opera la cólera" [3]; cualquier iniquidad la atrae y el culpable amasa sobre su "cabeza tesoros de cólera para el día de la retribución" [4]. No siempre es neutralizada la cólera, ni aquí abajo, por la Misericordia: desde aquí estalla contra los Judíos incrédulos [5] y aplica a los paganos, cegados por sus cri-

[1] Ef. II, 3: *ἤμεθα τέκνα φύσει ὀργῆς*. Véanse p. 74-75.

[2] Rom. IX, 22. Ellos son *ahora* "vasos de cólera" (*σκεύη ὀργῆς*), puesto que Dios tiene necesidad de toda su paciencia para soportarlos (*ἤνεγκεν ἐν πολλῇ μακροθυμίᾳ*), a pesar de su deseo de manifestar inmediatamente la cólera que siente contra ellos (*θέλων ἐνδείξασθαι τὴν ὀργήν*). Véase el t. I, p. 288-9.

[3] Rom. IV, 15: *ὁ νόμος ὀργὴν κατεργάζεται*.

[4] Rom. II, 5.

[5] I Tes. II, 16: *ἔφθασεν ἐπ' αὐτοὺς ἡ ὀργὴ εἰς τέλος*. La cólera de Dios, que perseguirá *hasta el fin* (*εἰς τέλος*) a los Judíos impenitentes, ya cayó sobre ellos (*ἔφθασεν*).

minales pasiones, el rigor del talión [6]. Por lo tanto, no es lícito decir que la cólera de Dios es, en el Nuevo Testamento y en particular en las Epístolas de San Pablo, un concepto puramente escatológico. Sin embargo, si empieza a manifestarse en la tierra, casi siempre tiene el contrapeso de la mansedumbre, pues no alcanzará su manifestación total, universal, definitiva [7], sino hasta el día de las venganzas.

La cólera, inflamada por la ofensa, implica necesariamente cierta hostilidad, de la persona lesionada en su honor y en sus derechos, contra la persona del ofensor. Por lo cual no podría tener la aprobación de Pablo la fórmula poco escrituraria de que "Dios odia el pecado aunque amando al pecador". Sin hablar de la citación de Malaquías: "Aborrezco a Esaú" [8], que no podría entenderse de un amor relativo, el Apóstol nos representa a Dios persiguiendo con su enemistad al hombre culpable. Es cierto que Dios no se hace enemigo del hombre sino después de que el hombre se declara enemigo de Dios; pero desde ese momento es mutuo el odio, aunque en el ser infinito el odio no excluye al amor. "Si siendo enemigos fuimos reconciliados con Dios por la muerte de su Hijo, ¡cuánto más, ya reconciliados, seremos salvos en su vida!" [9]. La palabra "enemigos" está opuesta aquí a la palabra "reconciliados", que es explicada por la locución "salvos de la cólera", de manera que designa, no la enemistad de los pecadores respecto de Dios, sino aquella de que los pecadores eran objeto de parte de Dios: la necesidad de la argumentación y el proceso del pensamiento imponen esta exégesis, porque el cambio de actitud de Dios respecto a nosotros es lo que nos garantiza para el porvenir sus benévolas disposiciones y lo que asienta nuestra esperanza sobre una base inconmovible. Cuando hablando de los Judíos infieles dice Pablo a los paganos convertidos: Son "enemigos a causa de vosotros, según el Evangelio, pero queridos según la elección a causa de los patriarcas" [10],

[6] Rom. I, 18: *ἀποκαλύπτεται* (en presente) *ὀργὴ Θεοῦ*.

[7] Rom. II, 5: *θησαυρίζεις σεαυτῷ ὀργὴν ἐν ἡμέρᾳ ὀργῆς*. Véase II, 8: la cólera y el furor (*ὀργὴ καὶ θυμός*) esperan a los rebeldes.—La cólera es todavía escatológica en I Tes. I, 10 (*Ἰησοῦν τὸν ῥυόμενον ἡμᾶς ἐκ τῆς ὀργῆς τῆς ἐρχομένης*) y también sin duda en Col. III, 6 (*δι' ἃ ἔρχεται ἡ ὀργὴ τοῦ Θεοῦ*) y en Ef. V, 6 (*διὰ ταῦτα ἔρχεται ἡ ὀργὴ τοῦ Θεοῦ ἐπὶ τοὺς υἱοὺς τῆς ἀπειθείας*) a causa de la semejanza de expresión; igualmente en Rom. V, 9 (*σωθησόμεθα δι' αὐτοῦ ἀπὸ τῆς ὀργῆς*), en I Tes. V, 9 (*οὐκ ἔθετο ἡμᾶς ὁ Θεὸς εἰς ὀργήν*) y en Rom. III, 5 (*μὴ ἄδικος ὁ Θεὸς ὁ ἐπιφέρων τὴν ὀργήν*). Sin embargo, los dos últimos casos son discutibles; sobre todo el último, que puede entenderse de una cólera descargada por Dios desde esta vida sobre los infieles.

[8] Rom. IX, 13, citando a Mal. I, 3-4. Véase el t. I, p. 284-6.

[9] Rom. V, 10. Véase adelante p. 254-5.

[10] Rom. XI, 28: *Κατὰ μὲν τὸ εὐαγγέλιον ἐχθροὶ δι' ὑμᾶς, κατὰ δὲ τὴν*

aparece la misma idea con una entera evidencia. Colectivamente y como nación, los Judíos son a la vez detestados y queridos por Dios: detestados, a causa del Evangelio que ellos se han negado a abrazar; y, sin embargo, queridos, a causa de la elección graciosa de que antiguamente fueron objeto y porque son del linaje de los patriarcas. Si se objeta que la elección teocrática es anulada en todos sus efectos por la presente incredulidad de Israel, Pablo responde que "los dones de Dios no conocen el arrepentimiento" [11]. Por lo tanto, Israel es al mismo tiempo digno de amor y de odio desde dos puntos de vista diferentes: experimenta ahora los efectos del odio que lo excluye del reino mesiánico; más tarde experimentará los efectos del amor, cuando sea agregado en masa a la Iglesia.

2. Estos preliminares nos llevan de la mano al concepto bíblico de reconciliación. La reconciliación es bilateral o unilateral, según que los agravios sean recíprocos o que se hallen todos del mismo lado: en ambos casos restablece las buenas relaciones entre las partes opuestas suprimiendo la causa del disentimiento. Siendo el pecado un acto de hostilidad enderezado contra Dios, es el hombre quien toma la ofensiva y Dios no hace más que defender su honor lesionado; pero los odios son recíprocos, aunque los agravios reales

ἐκλογὴν ἀγαπητοὶ διὰ τοὺς πατέρας. El sujeto de la frase es claramente Israel (*πᾶς Ἰσραήλ*, v. 26; *αὐτῶν*, v. 27): los Israelitas son, pues, al mismo tiempo y desde dos puntos de vista diferentes, enemigos y amigos, no de Pablo, sino de Dios, como lo prueban sin sombra de duda los versículos siguientes (29-30). La frase, construida con arte, es una pura antítesis: *ἐχθροί* corresponde a *ἀγαπητοί*, *κατὰ τὸ εὐαγγέλιον* a *κατὰ τὴν ἐκλογήν*, *δι' ὑμᾶς* a *διὰ τοὺς πατέρας* y el contraste es acentuado por las partículas *μέν* y *δέ*.—La oposición con *ἀγαπητοί* (queridos de Dios) muestra que *ἐχθροί* es pasivo y significa "odiados de Dios". No es menos lo que muestran el *motivo* y el *fin* que inspiran a Dios: "por razón del Evangelio", no en sí mismo, porque el Evangelio no excluye a nadie, sino por cuanto ha sido rechazado por los Judíos; y "teniendo en cuenta a los Gentiles" (*δι' ὑμᾶς*), porque la infidelidad de los Judíos, prevista por Dios, tuvo el efecto de precipitar la evangelización de los paganos (v. 11, 15, 19).—Sin embargo, desde otro punto de vista sigue siendo Israel el predilecto de Jehová: "por razón de la elección" de que fue objeto antaño (Deut. IV, 37) y que no es revocada (v. 2 y 29); y "a causa de los patriarcas", raíz santa (v. 16), que comunica algo de su bondad a las ramas.—En el conjunto y en los detalles no podría ser más claro el texto y es evidente que mezclando en él nociones teológicas extrañas a la materia se le oscurecería hasta hacerlo ininteligible, por ejemplo, tomando "la elección" en el sentido concreto, como si se tratara de los "elegidos a la gloria celestial" (San Agustín).

[11] Rom. XI, 29: *ἀμεταμέλητα γὰρ τὰ χαρίσματα καὶ ἡ κλῆσις τοῦ Θεοῦ*. Los dones gratuitos (*χαρίσματα*) son, por ejemplo, los títulos honoríficos de Israel (Rom. IX, 4-5). La vocación (*κλῆσις*) es la vocación teocrática que, en los caminos de Dios, conduce al Evangelio.

no lo sean. De lo cual se sigue que también la reconciliación debe ser recíproca y que no basta que Dios deponga su cólera si el hombre no cambia de sentimientos con relación a Dios. Esta razón explica que la reconciliación aparezca, ya como una consecuencia directa de la conversión del hombre, ya como un simple cambio de actitud de parte de Dios. Y, según fije uno la mirada sobre el uno o el otro de esos aspectos, se expone a no ver, con el protestantismo oficial, más que un acto arbitrario de Dios que olvida el pecado sin tener en cuenta las disposiciones del hombre, o, con la escuela de Ritschl, únicamente la transformación gradual del pecador frente a un Dios siempre igualmente bien dispuesto para el hombre, a pesar del pecado.

Las palabras "reconciliar" y "reconciliación" están juntas en cuatro o cinco textos muy diferentes en cuanto a finalidad inmediata [12]. Una vez realizada la reconciliación por la Sangre de Cristo, se dilata al grado de cubrir a todo el conjunto de los seres creados.

Plugo a Dios hacer habitar en El la plenitud,
y reconciliar por El todas las cosas en Sí,
pacificando por la sangre de su cruz, por El (repito),
tanto lo que está sobre la tierra como lo que está en los cielos [13].

No es oscuro el sentido, con tal que se evite toda complicación inútil. Dios, a quien pertenece siempre la iniciativa de la salvación de los hombres y de los Planes Redentores, quiso poner en Cristo toda la plenitud —plenitud de ser y plenitud de gracias— a fin de pacificar y de reconciliar todas las cosas en Cristo, Quien es el centro de la creación y el lazo de unión de todos los seres.

En todos los demás pasajes la mirada del Apóstol no va más allá de la salvación de los hombres y la reconciliación de que él habla se hace con Dios.

Si cuando éramos enemigos fuimos reconciliados con Dios por la

[12] Poniendo aparte a I Cor. VII, 11 (*μενέτω ἄγαμος ἢ τῷ ἀνδρὶ καταλλαγήτω*), en que se trata de la reconciliación de los esposos separados, las palabras que expresan la reconciliación con Dios u operada por Dios se agrupan en cinco pasajes: Rom. V, 10-11; Rom. XI, 15; II Cor. V, 18-20; Col. I, 20-21; Ef. II, 16. Pero como en Rom. XI, 15, no es mencionada la reconciliación sino de paso, la doctrina debe sacarse de los otros textos en que el substantivo *καταλλαγή* aparece tres veces, el verbo *καταλλάσσειν* cuatro veces, y el verbo doblemente compuesto *ἀποκαταλλάσσειν* dos veces.

[13] Col. I, 19-20. Este texto fue explicado arriba, p. 108-109.

muerte de su Hijo, ¡cuánto más, estando reconciliados, seremos salvos en su vida!

A mayor abundamiento, nos glorificamos en Dios por Nuestro Señor Jesucristo, por Quien recibimos la reconciliación [14].

Dios es el autor de la reconciliación; Jesucristo es en esto el instrumento y la causa meritoria; el hombre es la materia y algo así como el recipiente de la reconciliación. Siempre es Dios quien reconcilia y el hombre es el reconciliado. De lo cual no se sigue de ninguna manera que la reconciliación sea unilateral; pero esta manera de hablar, ciertamente intencional, muestra que la iniciativa proviene de Dios, que el hombre no tiene agravios que hacer valer, que, por lo mismo, al hombre toca recibir la paz y no ofrecerla. En efecto, la reconciliación baja de Dios hacia el hombre y no sube del hombre hacia Dios; comienza por el abandono de los agravios del Creador contra su criatura. Siendo nosotros enemigos de Dios y obje-

[14] Rom. V, 10: *εἰ γὰρ ἐχθροὶ ὄντες κατηλλάγημεν τῷ Θεῷ διὰ τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, πολλῷ μᾶλλον καταλλαγέντες σωθησόμεθα ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ·*

11 *οὐ μόνον δέ, ἀλλὰ καὶ καυχώμενοι ἐν τῷ Θεῷ διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χ., δι' οὗ νῦν καταλλαγὴν ἐλάβομεν.*

A) 10 Si enim cum inimici essemus, reconciliati sumus Deo per mortem filii ejus: multo magis reconciliati, salvi erimus in vita ipsius.

B) 11 Non solum autem: sed et gloriamur in Deo per Dominum nostrum J. C., per quem nunc reconciliationem accepimus.

A) El v. 10 es una confirmación (*γάρ*) del versículo precedente, al cual agrega una conclusión nueva. El Apóstol acaba de decir, v. 9: "si cuando éramos pecadores murió Cristo por nosotros, ¡cuánto más, justificados ahora en su sangre, seremos salvos por El, de la cólera!" Y agrega: "Porque si siendo enemigos fuimos reconciliados con Dios por la muerte de su Hijo, ¡cuánto más, reconciliados, seremos salvos en su vida!" Este nuevo *a fortiori* es más general: contiene lo precedente con algo más: en lugar de *pecadores*, tiene *enemigos*; en lugar de *justificados*, *reconciliados*; en lugar de un *refugio contra la cólera*, la *salvación;* en lugar de la *muerte de Cristo como garantía del perdón, su vida como prenda de vida eterna.* El *a fortiori* descansa, por un lado, en el hecho de que la vida gloriosa del Salvador tiene un valor simbólico superior a su misma Muerte, porque su Muerte expresa el lado negativo y su vida el lado positivo de la Redención (véase Rom. IV, 25); y, por otro, en la diferencia de los sujetos a los que se aplica la Redención: aquí, reconciliados (o justificados); allá, enemigos (o pecadores).—Todo el contexto realza las disposiciones de Dios con relación a nosotros y la acción divina que corresponde a esas disposiciones. De lo cual resulta que *ἐχθροί* debe ser tomado en sentido pasivo (objeto de la enemistad divina) y que *κατηλλάγημεν τῷ Θεῷ* debe significar "fuimos reconciliados con Dios",

tos de su cólera, que nuestros pecados habían provocado y que éramos impotentes para aplacar, fue indispensable de manera absoluta que Dios, el ofendido, nos reconciliara consigo. Aquí hay un matiz de expresión muy delicado, que, sin suprimir el concurso del hombre, deja a Dios todo el honor del resultado. Por lo cual, si el hombre no tiene el derecho de glorificarse en sí mismo, puede gloriarse en Dios, Quien opera en él grandes cosas, pero no las hace sin él.

A los Corintios, aún más que a los Romanos, presenta el Apóstol la reconciliación bajo sus múltiples aspectos:

Todo esto viene de Dios, Quien nos reconcilió consigo por Cristo y que nos confió el ministerio de la reconciliación. Porque es Dios quien en Cristo se reconciliaba al mundo, no imputando a los hombres sus pecados y encargándonos que anunciemos la reconciliación.

Nosotros desempeñamos, pues, una embajada en nombre de Cristo, como si Dios exhortara por nuestra boca. Os conjuramos en nombre de Cristo: Dejaos reconciliar con Dios [15].

Quien abandonó sus agravios; la causa de este cambio de actitud está indicado: "por la muerte de su Hijo".

B) No es suficiente el ser reconciliados y salvos; debemos glorificarnos en Dios, autor de nuestra reconciliación y de nuestra salvación. Los versículos 9, 10 y 11 reproducen punto por punto la proposición enunciada al principio del capítulo: somos justificados, tenemos la paz con Dios, nos gloriamos en El (versículos 1-2); somos justificados en la Sangre de Cristo (v. 9), somos reconciliados con Dios por su muerte (v. 10), nos glorificamos en Dios por Nuestro Señor Jesucristo, instrumento de reconciliación (v. 11: *δι' οὗ νῦν τὴν καταλλαγὴν ἐλάβομεν*). Es un poco difícil la construcción del versículo 11 si se lee con las adiciones críticas *καυχώμενοι* en lugar de *καυχώμεθα*. Lo más sencillo es sobrentender *ἐσμέν* después de *καυχώμενοι*, como en II Cor. VII, 5; VIII, 19; véase Rom. III, 24. También se puede suplir mentalmente *σωθησόμεθα*, de la frase precedente: No solamente (seremos salvos), sino que (lo seremos) glorificándonos en Dios. Otra dificultad está en que la reconciliación aparece, ya potencial y objetiva (v. 10), ya actual y subjetiva (v. 11); pero ya sabemos que el Apóstol se complace en unir estrechamente las dos frases de la Redención.

[15] II Cor. V, 18: *τὰ δὲ πάντα ἐκ τοῦ Θεοῦ τοῦ καταλλάξαντος ἡμᾶς ἑαυτῷ διὰ Χριστοῦ καὶ δόντος ἡμῖν τὴν διακονίαν τῆς καταλλαγῆς,*

19 *ὡς ὅτι Θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ, μὴ λογιζόμενος αὐτοῖς τὰ παραπτώματα αὐτῶν, καὶ θέμενος ἐν ἡμῖν τὸν λόγον τῆς καταλλαγῆς.*

A) 18 Omnia autem ex Deo, qui nos reconciliavit sibi per Christum: et dedit nobis ministerium reconciliationis.

B) 19 Quoniam quidem Deus erat in Christo mundum reconcilians sibi, non reputans illis delicta ipsorum, et posuit in nobis verbum reconciliationis.

Como siempre, la iniciativa procede aquí del Padre. No es, pues, el hombre quien se reconcilia con Dios; es el Padre quien nos reconcilia *consigo* por Cristo o en Cristo. La reconciliación tiene varios grados. Primeramente, habiendo constituido Dios a su Hijo en víctima de expiación, olvida los crímenes de los hombres por consideración a ese Hijo. Esto no es todavía más que una reconciliación en potencia; para que ella sea actual se necesita en el hombre un movimiento de conversión, movimiento que se realiza, con el concurso del hombre, bajo el llamado y bajo el impulso de Dios. Los Apóstoles son los primeros invitados a la reconciliación, de la cual son constituidos en heraldos y agentes, porque reciben el encargo oficial de promulgarla y de transmitirla. El mensaje de ellos se resume en esto: "Dejaos reconciliar con Dios", o, si se quiere: "Que seáis reconciliados con Dios". En fin, para que la reconciliación sea efectiva, los hombres deben preparar, por su libre asentimiento a la Fe, un terreno propicio a la acción divina. Iniciativa del Padre Celestial, mensaje apostólico, respuesta del hombre a este mensaje: tales son las tres fases o las tres etapas de la reconciliación. Cuantas veces es mencionada la reconciliación, es Dios quien la realiza por medio de Cristo; pero si principia por un cambio de actitud de Dios para con el hombre, debe completarse siempre por un cambio de actitud del hombre para con Dios.

---

20 *Ὑπὲρ Χριστοῦ οὖν πρεσβεύομεν ὡς τοῦ Θεοῦ παρακαλοῦντος δι' ἡμῶν· δεόμεθα ὑπὲρ Χριστοῦ· καταλλάγητε τῷ Θεῷ.*	*C*) 20 Pro Christo ergo legatione fungimur, tanquam Deo exhortante per nos. Obsecramus pro Christo, reconciliamini Deo.

A) Pablo acaba de decir: "Si alguno está en Cristo, es una nueva criatura. Pasaron ya las cosas antiguas: he aquí que todas las cosas se han renovado". (La Vulgata puede presentar este sentido, puntuando de esta manera: "Si qua (creatura) in Christo, nova creatura. Vetera transierunt: ecce facta sunt omnia nova"). Pablo continúa en estos términos: "Todo esto viene de Dios", es decir, Dios tiene la iniciativa de toda esta transformación que realiza por Cristo. Y esta transformación comienza por los apóstoles, más especialmente en el tapete de la discusión, puesto que se les acusa de tener pensamientos humanos. No, esos pensamientos les son extraños (v. 14-15): ya no conocen ellos a nadie según la carne (v. 16): todo el ser se les ha renovado (v. 17). Dios es el autor de este cambio, El, Quien se los reconcilia en Cristo y que les confió el ministerio de la reconciliación (v. 18: el pronombre *ἡμᾶς, ἡμῖν*, designa solamente a los apóstoles, puesto que se trata de ellos solos, los únicos que recibieron la misión de reconciliar a los hombres con Dios).

B) Del caso particular de los apóstoles, Pablo se eleva al principio general. La transición, natural por lo demás, estaba preparada por esta aserción: *Vetera transierunt, ecce facta sunt (omnia) nova.* No hay por qué traducir: "Dios estaba en Cristo reconciliándose al mundo", sino así: "Dios se reconciliaba al mundo en Cristo";

Las cartas de la cautividad nos presentan una concepción un poco diferente. Una misma palabra de la Epístola a los Efesios parece expresar a la vez la reconciliación mutua de los Judíos y de los Gentiles entre sí y su común reconciliación con Dios, sin que se pueda decir con certidumbre si estas dos reconciliaciones son simultáneas o si la una es presentada como el antecedente lógico de la otra [16]. La doble reconciliación se realiza siempre por la Cruz de Cristo y por la unión en su Cuerpo Místico. Es todavía más notable el pasaje de la Epístola a los Colosenses [17]: aquí se trata de una doble reconciliación que abraza a la vez la conversión de los hombres a Dios y el acercamiento mutuo de las criaturas hasta entonces en guerra. Se ensancha el horizonte de la reconciliación; y vemos que todas las cosas recobran la concordia y la armonía en Cristo, el pacificador universal.

---

porque la circunlocución *ἦν καταλλάσσων* equivale a un imperfecto, con la única diferencia de que en lugar de expresar simplemente la acción de Dios muestra a Dios *en trance* de obrar. El mundo es ciertamente "el género humano", sentido que tiene a menudo en San Pablo la palabra *κόσμος* con o sin artículo. Los participios que siguen no expresan el *modo* de la reconciliación sino las *circunstancias* que la acompañan, porque es evidente que Dios no se reconcilia al mundo precisamente *al* confiar a los apóstoles el mensaje de la reconciliación. La reconciliación de que aquí se trata es objetiva, *ideal*, concierne a la Humanidad entera; designa la nueva actitud de Dios con relación al Género Humano. *Por Cristo* (*ἐν Χριστῷ*), no tiene Dios en cuenta los pecados del Género Humano; obra con relación a los hombres como si esos pecados no existieran (*μὴ λογιζόμενος αὐτοῖς τὰ παραπτώματα αὐτῶν*); y, además, encarga a los apóstoles que anuncien a todos las benévolas disposiciones que lo animan (*καὶ θέμενος ἐν ἡμῖν τὸν λόγον τῆς καταλλαγῆς*).

C) Todo esto está listo ahora para la reconciliación *subjetiva*, del lado del hombre. Los apóstoles son los embajadores de Dios, exhortan en nombre de Dios (*πρεσβεύομεν ὡς τοῦ Θεοῦ παρακαλοῦντος δι' ἡμῶν*), puesto que tienen el mensaje (*λόγος*) y el ministerio (*διακονία*) de la reconciliación, de la cual son los heraldos y, lo que es más, los agentes. El mensaje de ellos es breve: "Os rogamos *por* Cristo (*ὑπέρ*, en su interés y para su servicio) que seáis reconciliados con Dios". Se da con razón a *καταλλάγητε* un sentido reflexivo (dejaos reconciliar con Dios, haced por vuestra parte lo que es necesario para esto); en efecto, la exhortación prueba que hay del lado del hombre una condición que llenar para que se realice la reconciliación subjetiva y efectiva.

[16] Ef. II, 16. Véanse págs. 262-265.

[17] Col. I, 19-20. Véanse págs. 108-109.

II. Los enemigos vencidos.

1. *El pecado, la carne y la muerte.*—2. *La Ley Mosaica.*

1. La Muerte de Cristo tuvo sus frutos, pues su sacrificio no fue en vano. ¿A qué vino El a la tierra? A destruir el pecado y a suprimir sus funestas consecuencias. Este objeto fue realizado.

Ya no hay ahora condenación para aquellos que están en Cristo Jesús. En efecto, la ley del Espíritu te libró, en Cristo Jesús, de la ley del pecado y de la muerte. Porque —cosa imposible para la Ley, porque la carne la hacía impotente— Dios, enviando a su Hijo en la semejanza de la carne de pecado, condenó al pecado en la carne [18].

Esta condenación es un decreto de muerte. Desde ese momento queda sin fuerza el pecado: ya no reina sobre la Humanidad, pues quedamos libres de la antigua tiranía. En la Epístola a los Romanos vimos cuál fue la triste condición de nuestra esclavitud y cuál fue el método de nuestra liberación.

Si al morir Jesucristo por nosotros se hubiese propuesto solamente restituirnos lo que Adán nos hizo perder, la Muerte Redentora debería ponernos en posesión de la integridad y de la inmortalidad originales; pero el plan de salvación adoptado por Dios no nos da exactamente los bienes perdidos, sino que los substituye por algo más excelente. Nuestro actual patrimonio es mejor, pero diferente: en lugar de abolir el decreto de muerte, Dios nos otorga la gloriosa inmortalidad; en lugar de extinguir la concupiscencia, nos da, con la certidumbre de vencer, todo el mérito de la victoria. Esperando el triunfo final, "nuestro cuerpo es mortal a causa del pecado", pero la muerte es impotente para conservar su presa; hemos de luchar contra la carne, pero no somos sus esclavos; la inclinación al mal continúa sus ataques, pero estamos libres de su dominación. "La ley del Espíritu de vida nos ha librado, en Cristo Jesús, de la ley del pecado y de la muerte". Por una fuerza superior, por la Gracia, es rota esta fuerza por la cual el pecado y la muerte mantenían su imperio; ya no puede el pecado subyugarnos a nuestro pesar, ni la muerte retenernos con su abrazo.

He aquí por qué San Pablo no teme decir que "nuestro Salvador,

[18] Rom. VIII, 1-3. Véanse págs. 192-194.

Cristo Jesús, destruyó la muerte y engendró la vida y la inmortalidad". La muerte fue destruida o, más bien, hecha impotente; esto es una realidad, un primer fruto del Calvario, un beneficio otorgado en el momento mismo en que se abrieron las fuentes de la vida. No es inmediato el efecto, puesto que es demasiado evidente que los hombres continúan muriendo. Es indudable que en lo sucesivo "ni la muerte ni la vida pueden separarnos del amor de Dios en Cristo", pues "ya sea que vivamos, ya que muramos, estamos en el Señor", mas la muerte no deja de tener un resto de su imperio: vencida por Cristo, no es aniquilada; y será la última de las potencias hostiles en ser exterminada, cuando, a la hora de la resurrección, sea borrada por el triunfo del Redentor. *Novissima autem inimica destruetur mors.*

La muerte es natural en el hombre, porque resulta de su constitución orgánica; pero en el estado de elevación sobrenatural es también un castigo del pecado. Quienes consideran la muerte de Cristo como una deuda pagada por nosotros o como un castigo sufrido en nuestro lugar, se hallan aquí en un embarazo del cual no puede sacarlos ninguna sutileza, porque una vez saldada una deuda ya no es exigible, y una vez sufrido un castigo ya no se inflige de nuevo. De manera que ya no debería morir el cristiano, ni siquiera el infiel, puesto que Jesucristo murió por todos los hombres. Pero ya sabemos que la Muerte de Cristo tiene para nosotros otra significación y otro género de eficacia. Así es que no vemos nada de contradictorio en estas dos aserciones de San Pablo: "Ya no más condenación ahora en quienes están en Cristo Jesús" y "El cuerpo está llamado a la muerte a causa del pecado". En nuestro orden actual de providencia, la muerte es en verdad una *consecuencia,* un *corolario* del pecado, puesto que sin el pecado ella no existiría. ¿Será necesario llamarle todavía *castigo,* aun en el justo, quien no es objeto de ninguna "condenación" por cuanto vive "en Cristo Jesús"? Esto es un problema de palabras, sin gran importancia teológica.

De cualquier manera, la liberación del cristiano no es instantánea sino progresiva: ideal en el Calvario, donde Cristo deshace la obra de Adán para rehacer mejor el patrimonio de la Humanidad; real, aunque imperfecta, en el bautismo, donde el cristiano empieza a participar efectivamente de los destinos de Cristo; completa en la resurrección, donde se consuma el Plan Divino.

2. Con la Ley Mosaica son muy diferentes las condiciones. Como el mantenimiento o la derogación de ella es independiente del concurso del hombre, no se deben buscar momentos sucesivos en su abrogación. Desaparece ella de una manera natural con su fin que es Cristo, cuando ya no

tiene razón de ser, cuando se realizan las promesas inconciliables con ella. El cristiano queda sustraído al imperio de la Ley por el hecho del bautismo:

Hermanos míos, también vosotros muristeis a la Ley por el cuerpo de Cristo a fin de pertenecer a Aquel que resucitó de entre los muertos y de dar frutos para Dios. Cuando estábamos en la carne, las pasiones pecadoras, provocadas por la Ley, obraban en nuestros miembros, de suerte que llevábamos frutos para la muerte. Pero ahora, desprendidos de la Ley y muertos a esta Ley en la cual éramos retenidos (cautivos), *servimos* (a Dios) *en la novedad del espíritu y no en la vetustez de la letra* [19].

Si los detalles de este texto se prestan a discusiones, el sentido general no puede ser objeto de dudas. En el Bautismo, el cristiano "muere a la Ley", que ya no es nada para él: si el cristiano era Judío, la Ley pierde todo su poder sobre él; si era pagano, la Ley no puede ya ejercer sobre

[19] Rom. VII, 4-6. Véase el t. I, p. 255-6, en cuanto al sentido general del pasaje.

a) El versículo 4 (Itaque et vos mortificati estis legi per corpus Christi) se liga inmediatamente al v. 1 (lex in homine dominatur quanto tempore vivit), del que saca la conclusión (itaque): "Ya no vivís, porque estáis muertos místicamente en Cristo, de manera que estáis muertos a la Ley". Pablo hace alusión al Bautismo que nos injerta en la muerte de Cristo o en Cristo moribundo (Rom. VI, 3-5). El *Cuerpo de Cristo* es, pues, el Cuerpo Místico al cual nos incorpora el Bautismo. La muerte física de Cristo mata también de manera objetiva a la Ley (Col. II, 14; Ef. II, 14-15); pero, abstracción hecha del Bautismo, no nos hace morir personalmente a la Ley.

b) Hay en el versículo 6, entre la Vulgata (nunc autem soluti sumus a lege mortis, in qua detinebamur) y el texto original más autorizado (*νυνὶ δὲ κατηργήθημεν ἀπὸ τοῦ νόμου, ἀποθανόντες ἐν ᾧ πατειχόμεθα*), una notable diferencia. En lugar de *ἀποθανόντες*, el traductor leyó *τοῦ θανάτου*. Sin embargo, ambos textos afirman el punto capital, que es la libertad del cristiano con relación a la Ley. En el inciso griego *ἀποθανόντες ἐν ᾧ κατειχόμεθα*, está sobrentendido el antecedente del relativo: "estando muertos (*a aquello*) en que (o *por lo cual*) erais retenidos (cautivos)"; y los comentaristas se preguntan si este antecedente sobrentendido designa a la Ley misma (como lo hemos supuesto en nuestra traducción), o al hombre viejo sometido a la Ley. El sentido de la frase no se afecta gravemente por esta controversia.

c) La gran mayoría de los exégetas piensa que la alegoría del matrimonio se continúa en los versículos 4-6; que en *ut sitis alterius* (v. 4) se debe sobrentender *viri* y no *domini*; que *fructificare* (v. 4 y 5) indica la fecundidad de los esposos. Sin embargo, algunos buenos comentaristas modernos, volviendo a la explicación de Orígenes y del Crisóstomo, opinan que la alegoría terminó, que aquí no conviene la idea de matrimonio con Jesucristo resucitado; que en *mortificati estis legi per corpus Christi, ut sitis alterius* es menester añadir *domini* (véase Rom. VI, 6); que los frutos son

él ninguna reivindicación. En efecto, el Bautismo es una muerte mística en que estamos unidos al Cristo que muere. Y la muerte, que es el término de las obligaciones pasadas, extingue nuestra deuda; y de esta manera ya no tendrá la Ley de Moisés ningún crédito que hacer valer contra nosotros. Este mismo pensamiento se oculta en el fondo de este enigmático pasaje: "Por la Ley morí a la Ley; yo fui crucificado con Jesucristo" [20]. Se comprende fácilmente que el hecho de ser crucificado con Jesucristo es una muerte a la Ley: San Pablo nos ha familiarizado con esta idea; pero ¿de qué manera "muero a la Ley por la Ley"? ¿Habrá un nexo entre estas palabras y el inciso siguiente; y, en este caso, se trata de la unión ideal con Cristo crucificado en el Calvario, o de la unión mística con El en el Bautismo? Sea cual fuere la explicación que se dé en cuanto a este oscuro texto, queda en pie que si no estuviera derogada la Ley Mosaica para todo el mundo, lo estaría para el cristiano.

aquellos de que arriba se habló (Rom. VI, 21-22: *liberati* a peccato, *servi* autem facti Deo, habetis *fructum*). El v. 6 (*soluti* sumus a lege... ita ut *serviamus*), en que la idea de servicio substituye claramente a la de matrimonio, milita vigorosamente en favor de la exégesis de ellos.

[20] Gal. II, 18: *εἰ γὰρ ἃ κατέλυσα ταῦτα πάλιν οἰκοδομῶ, παραβάτην ἐμαυτὸν συνιστάνω·*	18 Si enim quae destruxi, iterum aedifico: praevaricatorem me constituo.
19 *ἐγὼ γὰρ διὰ νόμου νόμῳ ἀπέθανον ἵνα Θεῷ ζήσω· Χριστῷ συνεσταύρωμαι.*	19 Ego enim per legem, legi mortuus sum, ut Deo vivam: Christo confixus sum cruci.

Las ideas de este pasaje están estrechamente unidas entre sí (nótense los dos *γάρ*) y la dificultad está en presentar una exposición coherente. El versículo 18 se liga al precedente, del que da la prueba (*γάρ*). Pablo acaba de decir: "Si buscando la justificación en Cristo descubrimos que somos pecadores, ¿será Cristo, pues, el agente del pecado? ¡Ni lo quiera Dios!" El versículo 18 proporcionó la razón de este *absit*. ¡Nada de eso! "porque (al contrario) si yo reedifico lo que he destruido (proclamando necesaria para la salvación una Ley que consideré inútil) me constituyo a mí mismo prevaricador", es decir, violador (*παραβάτην*) de la Ley. ¿Por qué? El versículo 19 nos lo dice: "Porque por la Ley morí a la Ley". Revivir la Ley es, por lo tanto, oponerse a las intenciones de la Ley; es violarla. Es indudable que se podrá preguntar cómo, por la Ley, murió Pablo a la Ley. Como es imposible entender esto de la siguiente manera: por la Ley del Evangelio morí a la Ley de Moisés", puesto que no se podría dar a la Ley, en esta locución *διὰ νόμου νόμῳ*, dos acepciones tan diferentes, la respuesta más razonable será la de San Agustín y de San Juan Crisóstomo: "Por la Ley que me conducía a Cristo y me lo mostraba (Gal. III, 24: *ὁ νόμος παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν*), morí a la Ley que ya no tenía razón de ser desde que ella había cumplido ese oficio".

Aparte de la muerte del cristiano a la Ley y de la muerte por así decir natural de la Ley que se hace caduca por el efecto del tiempo, hay una muerte violenta de la Ley que San Pablo nos describe en dos pasajes de una singular energía. Los dos textos presentan grandes analogías de pensamiento y de expresión, con profundas divergencias, cosa que está explicada por la diferente finalidad del autor. El pensamiento fundamental es el mismo: los paganos antaño enterrados bajo sus pecados deben a la abolición de la Ley el haber sido vivificados en Cristo. Pero la abolición de la Ley es presentada a los Colosenses como la liberación de un yugo aplastante y odioso, a los Efesios como la cesación de las discordias pasadas y como una garantía de unión entre las dos fracciones de la Humanidad nueva; porque la Epístola a los Colosenses quiere establecer la libertad cristiana bajo la mediación única de Cristo y la Epístola a los Efesios tiene por objeto mostrar la perfecta igualdad de los elementos que componen su Cuerpo Místico. El cuadro trazado en esta última Epístola es de una solemne y trágica grandeza. He aquí la traducción ligeramente parafraseada:

"Acordaos de que en otro tiempo, vosotros, los paganos en la carne, tratados de incircuncisos por aquellos a quienes se llama circuncisos, (y que lo son) en la carne por la mano del hombre, (acordaos) de que en aquel tiempo estabais sin Cristo, excluidos de la teocracia de Israel, extraños a las alianzas de la promesa, sin esperanza y sin Dios en el mundo.

"Pero ahora, vosotros que estabais alejados, en Cristo Jesús habéis sido acercados en la sangre de Cristo.

"Porque El es nuestra Paz, El que de los dos (pueblos) no hace más que uno, habiendo derribado el muro de separación, (la causa de) la enemistad, y anulado en su carne (inmolada) la ley de los preceptos (que consistía) en ordenanzas (múltiples), a fin de formar en sí mismo un solo hombre nuevo con los dos (pueblos) que El pacifica, y de reconciliar al uno y al otro en un solo cuerpo para Dios (*o* con Dios), por la cruz, destruyendo la enemistad en Sí.

"Y El vino a anunciar la paz a vosotros que estabais lejos, y la paz (también) a los que estaban cerca; porque por El podemos llegar unos y otros al lado del Padre, en un mismo espíritu" [21].

[21] Ef. II, 13: *Νυνὶ δὲ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ὑμεῖς οἵ ποτε ὄντες μακρὰν ἐγενήθητε ἐγγὺς ἐν τῷ αἵματι τοῦ Χριστοῦ.*

14 *Αὐτὸς γάρ ἐστιν ἡ εἰρήνη ἡμῶν, ὁ ποιήσας τὰ ἀμφότερα ἓν καὶ τὸ*

13 Nunc autem in Christo Jesu vos, qui aliquando eratis longe, facti estis prope in sanguine Christi.

14 Ipse enim est pax nostra, qui fecit utraque unum, et medium parietem

El pensamiento que se desprende de esta frase tan cargada de incidentales es, en resumidas cuentas, muy sencillo. El Apóstol se representa a los dos pueblos cuya reunión formará a la Iglesia, a los Judíos y a los Gentiles, como separados el uno del otro por una barrera infranqueable y animados el uno contra el otro de odios irreconciliables. La barrera es la Ley; la causa de los sentimientos hostiles es también la Ley. En efecto, la Ley daba a los Judíos todos los privilegios: esperanzas mesiánicas, teocracia, alianzas divinas, conocimiento del verdadero Dios. Extraños a todo esto, los Gentiles eran tratados con desprecio por los hijos de la circuncisión; y, cosa más grave, estaban sin Cristo, sin Dios, sin esperanza. En todos sentidos estaban muy lejos de los Judíos y la hostilidad recíproca que reinaba entre ellos aumentaba la distancia.

μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ λύσας, τὴν ἔχθραν, ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ,

15 *τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασι καταργήσας ἵνα τοὺς δύο κτίσῃ ἐν αὐτῷ εἰς ἕνα καινὸν ἄνθρωπον ποιῶν εἰρήνην,*

16 *καὶ ἀποκαταλλάξῃ τοὺς ἀμφοτέρους ἐν ἑνὶ σώματι τῷ Θεῷ διὰ τοῦ σταυροῦ, ἀποκτείνας τὴν ἔχθραν ἐν αὐτῷ.*

maceriae solvens, inimicitias in carne sua:

15 legem mandatorum decretis evacuans, ut duos condat in semetipso in unum novum hominem, faciens pacem,

16 et reconciliet ambos in uno corpore, Deo per crucem, interficiens inimicitias in semetipso.

A) Contaste entre los dos estados de los paganos convertidos.—Anteriormente (II, 12: *τῷ καιρῷ ἐκείνῳ*), privados como estaban de Cristo (*χωρὶς Χριστοῦ*), estaban: *a*) apartados de la teocracia de Israel y de sus privilegios religiosos (*ἀπηλλοτριωμένοι τῆς πολιτείας τοῦ Ἰσραήλ*); *b*) excluidos de las alianzas de la promesa y sin derecho a los beneficios que de ella derivan (*ξένοι τῶν διαθηκῶν τῆς ἐπαγγελίας*); *c*) sin esperanza, puesto que las promesas divinas no los tenían en cuenta directamente (*ἐλπίδα μὴ ἔχοντες*); *d*) eran ateos en el mundo, puesto que los dioses que ellos adoraban no eran nada (*ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ*). Esto no es todo: *e*) antiguamente eran (II, 11: *ποτέ*) los incircuncisos tratados con desdén por los hijos de la circuncisión material (*οἱ λεγόμενοι ἀκροβυστία ὑπὸ τῆς λεγομένης περιτομῆς ἐν σαρκὶ χειροποιήτου*). — *Ahora,* al contrario (*νυνὶ δέ*), estando unidos a Cristo Jesús (*ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*): *a*) han sido acercados al verdadero Israel, de manera de no hacer más que una sola cosa con él (II, 13: *ἐγενήθητε ἐγγύς*); *b*) son los conciudadanos de los santos y los familiares de Dios (II, 17: *ἐστὲ συμπολῖται τῶν ἁγίων καὶ οἰκεῖοι τοῦ Θεοῦ*); adquirieron la paz con Dios y con los Judíos. De esta manera se realiza la palabra de Isaías (LVII, 19) y de Miqueas (V, 4).

B) Paz dada a los Gentiles por el Mesías.—¿De qué paz se trata? ¿De la paz con Dios, o de la paz entre las partes constituyentes de la Iglesia? Haupt (*Meyer's Kommentar*) defiende con energía el primer significado por dos principales razones. Nada hay en el contexto, dice él, que nos haga pensar en una guerra entre Judíos y Griegos; en lo que precede se dice que los Gentiles estaban *alejados* de Israel, pero esto no implica hostilidad; en lo que sigue se trata de *unión* y esto prueba que estaban *separados,* pero no que estuvieran en guerra. Además, Jesucristo vino a "anunciar

La idea fija en el espíritu de Pablo, cuando éste escribe esas líneas, es el designio de Dios de constituir con esos elementos heterogéneos una sola familia, una sola casa, que será la Iglesia, una sola persona moral, un solo cuerpo, que será el Cristo Místico. Tampoco pierde de vista el Apóstol los dos textos escriturarios que tienen una notable relación con la materia de que trata: un texto de Miqueas que predice que el Mesías será la *Paz*, es decir el pacificador por excelencia; y un texto de Isaías que dice que el Mesías llevará la paz a quienes estén *cerca* y a quienes estén *lejos*. ¿Cómo se cumplirá esta doble profecía?: eliminando todas las causas de odio y de discordia, suprimiendo la distancia que separaba a los dos pueblos, derribando la barrera que había entre ellos y que no era otra que la Ley Mosaica con sus pesados y odiosos privilegios. Jesucristo realiza todo esto fundiendo los dos pueblos en uno, en la identidad de su Cuerpo Místico.

---

la paz a los que estaban lejos y la paz a los que estaban cerca" (II, 17): la repetición de la palabra "paz" indica una significación distributiva: no se trata de una paz relativa y recíproca, sino de una paz absoluta que es predicada por un lado a los Judíos y por el otro a los Griegos. Estas razones tienen alguna fuerza, pero no son decisivas. Haupt se ve obligado a considerar como interpoladas las palabras "la enemistad" (*τὴν ἔχθραν*) que aparecen en el versículo 16 y que destruyen totalmente su tesis. Además, *καὶ ἀποκαταλλάξῃ τοὺς ἀμφοτέρους* no puede entenderse más que de una reconciliación mutua entre los dos pueblos; y la reconciliación supone un estado anterior de hostilidad al cual pone fin Cristo, "nuestra paz". Sin embargo, se debe preguntar si es forzoso escoger entre los dos sentidos. Cuando el Apóstol dice, según el profeta, que Cristo es nuestra paz, ¿no se puede dejar a la palabra "paz" su acepción más lata, que se restringirá en seguida, según las necesidades del contexto, a la paz con Dios o a la paz entre las fracciones hostiles de la Humanidad? La paz con Dios es, en efecto, la condición de la otra. Ewald, en su comentario (colección de Zahn), propone esta explicación que nos parece completamente satisfactoria.

C) *Destrucción de la Ley, condición de unidad.*—Para acercar lo que estaba alejado y reunir lo que estaba separado, era menester: destruir el muro de separación, formar un solo todo de elementos dispares y pacificar a los hombres entre sí y con Dios. — *a*) *Dios destruyó el muro de separación, es decir, la Ley y los privilegios de Israel.* La frase *καὶ τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ λύσας, τὴν ἔχθραν, ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασι καταργήσας* ha sido construida cuando menos de cuatro maneras; pero los mejores exégetas convienen con razón en que una sola construcción es aceptable, aunque no sin cierta dificultad, la que hace de *τὴν ἔχθραν* una aposición respecto de *τὸ μεσότοιχον* y ve en *ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ* un complemento circunstancial de *λύσας*. Según esto, el sentido es así: "habiendo destruido, en su carne, el muro intermedio que servía de barrera, es decir, la enemistad, habiendo abolido la ley de los preceptos (que consistían) en decretos". La palabra *μεσότοιχον* es extremadamente rara, pero no entraña, en cuanto al sentido, ninguna oscuridad. El genitivo *τοῦ φραγμοῦ* es un genitivo de aposición: "el muro intermedio que consiste en una barrera"; *φραγμός* significa propiamente "cercado, empalizada"

La antigua legislación había aplastado a los Judíos con un peso intolerable y el ser descargados de éste es un insigne beneficio para los cristianos de la gentilidad. Y lo deben a Cristo:

A vosotros que estabais muertos por vuestras ofensas y por la incircuncisión de vuestra carne, Dios os ha hecho revivir con El (con Cristo), perdonándonos todas nuestras ofensas, borrando el acta de los preceptos (levantada) contra nosotros, acta que nos era contraria; y la hizo desaparecer clavándola a la cruz [22].

---

y la idea de separación pertenece más bien a *μεσότοιχον*. Esa barrera, lo que aislaba al pueblo hebreo y lo preservaba de los contactos extranjeros: la Ley, los privilegios religiosos, el espíritu nacional y particularista, provocaba y fomentaba el odio de los otros pueblos y podía llamarse, por sinécdoque, "la enemistad (*ἔχθρα*)", con el mismo título con que el Salvador se llama "la paz". El verbo griego *λύειν*, "destruir", se construye igualmente bien con *τεῖχος* (o *μεσότοιχον*) y con *ἔχθρα*. Acabamos de ver que el muro de separación (*μεσότοιχον*) es más general que la Ley; pero la abrogación de la Ley misma merecía una mención especial: la Ley queda reducida a la nada (*καταργεῖν* quiere decir precisamente "hacer vano, nulo, sin efecto; enervar, privar de su fuerza"). La expresión *τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασιν* presenta cierta dificultad. No es dudoso que la Ley no es la Ley Mosaica; el genitivo *τῶν ἐντολῶν* es un genitivo de aposición: "la Ley que consiste en preceptos, en mandamientos". *Δόγμα* significa "decreto, orden perentoria" (Luc. I, 2; Hechos XVI, 4; XVII, 7). Pero es imposible juntar *ἐν δόγμασιν* a *καταργήσας* y entenderlo en el sentido instrumental, como lo hacen el Crisóstomo y su escuela con Teodoro de Mopsuesta: "habiendo abolido por *sus* decretos (por la Ley evangélica) la Ley de los preceptos (la Ley Mosaica)". *b*) *Unificación de los elementos dispares.* *α*) ambos se refieren a Cristo y, consiguientemente, el uno al otro (v. 13); *β*) ambos no forman más que un solo ser del orden moral (v. 14: *ὁ ποιήσας τὰ ἀμφότερα ἕν*); *γ*) la persona moral así constituida es "un hombre nuevo" (v. 15); *δ*) la unión se hace en el Cuerpo Místico de Cristo (v. 16), cuyos miembros vivos son los fieles, Judíos y Gentiles.

22 Col. II, 13-14: *Vos cum mortui essetis in delictis et praeputio carnis,*

13 *συνεζωοποίησεν ὑμᾶς σὺν αὐτῷ, χαρισάμενος ἡμῖν πάντα τὰ παραπτώματα,*	13 convivificavit cum illo, donans vobis omnia delicta:
14 *ἐξαλείψας τὸ καθ' ἡμῶν χειρόγραφον τοῖς δόγμασιν ὃ ἦν ὑπεναντίον ἡμῖν, καὶ αὐτὸ ἦρκεν ἐκ τοῦ μέσου, προσηλώσας αὐτὸ τῷ σταυρῷ.*	14 delens quod adversus nos erat chirographum decreti, quod erat contrarium nobis, et ipsum tulit de medio, affigens illud cruci.

A) *Sujeto de la frase.—Es Dios y no Cristo*: *a*) Esto resulta del pasaje paralelo, Ef. II, 5. — *b*) Dios es siempre el sujeto de verbos tales como *συνεγείρειν, συζωοποιεῖν*, que indican una identificación mística del cristiano con (*σύν*) Cristo. — *c*) Gramaticalmente es mucho más sencillo sacar el sujeto sobrentendido, de *τοῦ Θεοῦ* que del

Es perfectamente seguro que "el acta auténtica consistente en preceptos" designa a la Ley de Moisés. Esta acta estaba escrita "contra" los Judíos porque les imponía numerosos y rigurosos deberes y los exponía, en caso de violación, a severas represalias; les era "contraria" por las mismas razones y también porque retardaba el cumplimiento de las promesas mesiánicas; y no era menos contraria a los Gentiles, a quienes excluía de la teocracia. Por lo cual fue anulado "el código de los preceptos": Dios lo hace desaparecer para que nadie pueda apoyarse en él contra los discípulos de Cristo; y lo clava a la Cruz del Salvador, como para castigarlo por sus delitos y dar

---

pronombre *αὐτόν* de la frase precedente. — *d*) Las últimas palabras del versículo 12: *qui suscitavit illum a mortuis* tienen evidentemente a Dios por sujeto, pero el *καὶ ὑμᾶς* que sigue muestra que persiste el mismo sujeto, puesto que está a la cabeza el objeto: "Dios resucitó a su Hijo y también a vosotros os ha vivificado". — *e*) El único motivo de considerar a Cristo como sujeto de la frase es que el v. 15 no convendría a Dios; pero en otra parte mostramos la inanidad de esta razón.

B) *Sentido de los pronombres personales.*—Los pronombres *ὑμᾶς*, *ὑμῶν* designan ciertamente a los paganos convertidos; se podría creer que los pronombres *ἡμῖν*, *ἡμῶν*, que les suceden, designan por oposición a los Judíos convertidos. Pero es preferible entender esto respecto a todos los cristianos, porque los beneficios mencionados (el perdón de los pecados y aun la abolición de la Ley) conciernen a todos, aunque de una manera un poco diferente. El Apóstol cambia quizá de persona porque los Judíos están *más directamente* interesados en la abrogación de la Ley.

C) *Sentido de χειρόγραφον.*—Esta palabra significa un "autógrafo" cualquiera, en particular un "documento firmado por un deudor que reconoce deber una suma y se compromete a pagarla" (Tob. V, 3; IX, 5). Algunos comentaristas miran la aceptación solemne del pueblo hebreo (Ex. XXIV, 3; XXVII, 14-26) como la *firma* puesta en la Ley y que da a ésta su validez; pero no es necesario llevar tan lejos la metáfora: es suficiente el sentido de *acta auténtica*. Todos están ahora de acuerdo en que *τὸ καθ' ἡμῶν χειρόγραφον* no puede designar sino a la Ley Mosaica, lo cual resulta claramente del pasaje paralelo (Ef. II, 15: *τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασιν*). Después de *χειρόγραφον* es muy difícil el dativo *τοῖς δόγμασιν*: muchos lo hacen depender de *καθ' ἡμῶν* (que era contra nosotros *por* sus decretos); otros, de *ὃ ἦν ὑπεναντίον ἡμῖν* (que nos era contrario *por* sus decretos); lo más sencillo y lo más de acuerdo con Ef. II, 15, es hacer depender este dativo del participio *γεγραμμένον*, virtualmente contenido en *χειρόγραφον* (el acta escrita *en* decretos). Es sabido que los Griegos (Teodoro de Mopsuesta, Severiano, Crisóstomo y su escuela), así como Jerónimo, Estio y otros, lo hacen depender de *ἐξαλείψας* (habiendo borrado *por los decretos evangélicos* el acta de la Ley), lo que gramaticalmente no tiene dificultad pero que choca con objeciones de otro orden: *a*) El pasaje paralelo: Ef. II, 15; *b*) la imposibilidad de entender por *τὰ δόγματα*, sin más explicaciones, la doctrina evangélica; *c*) la conclusión del Apóstol (II, 30: *τί δογματίζεσθε*), lo cual supone la abolición de los *δόγματα*.

D) *Tratamiento infligido a la Ley.*—La ley es borrada, hecha a un lado, clavada a la Cruz: *a*) *Borrada.* La palabra *ἐξαλείφειν* significa "enjugar" (las lágrimas), "borrar" (un autógrafo, por ejemplo aplanando con el reverso del *estilo* la cera de

mayor publicidad a su derogación. La Ley, que llevaba en sí tantos gérmenes de caducidad, expira aquí de muerte violenta y su tiranía llega a su fin: "Que nadie os juzgue en cuanto a alimentos o bebidas, ni en lo que concierne a las fiestas o neomenias o sábados: cosas todas que eran sombra de las que habían de venir" [23]. La Ley Mosaica termina en la Cruz su dramática carrera: mata a Cristo y Cristo la mata a su vez.

---

una tableta); si se trata de una ley, "abrogar, abolir". El participio aoristo *ἐξαλείψας* podría ser gramaticalmente simultáneo a *χαρισάμενος*. En este caso el sentido sería el siguiente: "habiéndonos perdonado todas nuestras faltas abrogando la Ley". En este caso hay dos beneficios distintos y el segundo es la condición y la preparación del primero. — *b*) *Hecha a un lado.* La expresión *αἴρειν ἐκ τοῦ μέσου* quiere decir simplemente "hacer desaparecer" lo que estorba, lo que es un obstáculo, lo que se le atraviesa a uno en el camino. No es expresada la idea de que este obstáculo exista *entre dos* personas. El perfecto *ἦρκεν* indica que aún persiste el resultado. — *c*) *Clavada a la cruz.* La Cruz es la de Jesucristo: de aquí el artículo. Por una especie de desquite vengador, Dios clava a la Cruz de su Hijo la Ley que contribuyó a crucificarlo. No hay por qué debilitar esta grandiosa idea suponiendo que se acostumbraba abolir las leyes clavándolas en un lugar alto: hipótesis que por lo demás no tiene ningún fundamento histórico.

[23] Col. II, 16. Véase el t. I, pág. 315.

LIBRO QUINTO

LOS CANALES DE LA REDENCION

CAPITULO I

LA FE PRINCIPIO DE JUSTIFICACION

I. La Fe Justificante.

1. *Fe protestante y Fe católica.* — 2. *Naturaleza de la Fe.* — 3. *Objeto de la Fe.* — 4. *Valor de la Fe.*

1. Es muy difícil saber qué era lo que los reformadores del siglo XVI entendían por *la fe que justifica*, porque no hallamos en ellos ni definiciones precisas ni mucho menos nociones uniformes. Sus textos comparados dejan una viva impresión de oscuridad y de incoherencia. Los corifeos del protestantismo concordaban en negar que la fe *informe* fuera una verdadera Fe; pero, como querían eliminar del acto de fe el elemento intelectual, aunque dejándole la certidumbre, era extremado su embarazo para definir su fe especial. Si decían con Calvino que la fe es "un conocimiento firme y cierto de la benevolencia divina con relación a nosotros", tenían necesidad de largos comentarios para explicar que semejante acto partiera del corazón y no de la inteligencia y no sabían dónde asentar la realidad de esta fe cuyo objeto no existía todavía en el momento en que era percibido como existente. Si preferían la definición de Lutero: "una confianza cierta y profunda en la bondad divina y en la gracia manifestada y conocida por la palabra de Dios", les era imposible decir cómo es cierta esta confianza, a menos de admitir que está precedida por un acto de fe intelectual.

No tenemos derecho a esperar de los protestantes modernos más precisión y claridad. La mayor parte, aun de aquellos que podría uno creer dispuestos a emanciparse de la ortodoxia luterana, consideran siempre la confianza como el elemento único o principal de la Fe. Se nota en muchos de ellos, sin

embargo, el cuidado de evitar lo que la noción protestante tiene de demasiado repulsivo o de abiertamente contrario a la Escritura. Así es como B. Weiss une la confianza a la adhesión intelectual y entiende sobre todo por *confianza* la que se testimonia a Dios creyendo en su palabra; esto es el *pius credulitatis affectus* de los teólogos católicos. Por lo contrario, ciertos racionalistas conservan sin mezcla las concepciones radicales de los primeros reformadores y con sólo eso ponen al desnudo el radical absurdo. A los ojos de Baur, por ejemplo, "la fe, como principio de justificación, es la persuasión fundada en Jesucristo de que lo que no es sin embargo es": y se pregunta con estupor qué influencia puede tener en nuestra salvación semejante acto. Esto da, en efecto, en qué pensar, porque es la negación pura y llana del principio de contradicción. Pero el galimatías va todavía más lejos: "La fe, según Fricke, es una toma de posesión admisible, la cual, no obstante, es hecha posible primeramente por la recepción de la gracia preparada en Dios antes de toda recepción". ¿Qué esfinge podría adivinar este enigma? No hay por qué extrañarse de que la definición de la fe protestante carezca de claridad; porque, según el autor de la definición que se acaba de leer, el pensamiento de Pablo es tan profundo que muy pocos hombres lo han comprendido y que antes de Lutero era enteramente desconocido desde hacía más de mil años. Según Harnack, el primero en comprenderlo fue el hereje Marción por cierto que muy mal.

Ante estas fluctuaciones, sentemos la doctrina constante de la Iglesia Católica, formulada de esta manera en el Concilio del Vaticano: "La fe es una virtud sobrenatural por la cual, bajo el influjo y con el socorro de la gracia, creemos como verdaderas las cosas reveladas, no a causa de su verdad intrínseca, accesible a las luces naturales de la razón, sino a causa de la autoridad de Dios mismo que las revela y que no puede ni engañarse ni engañarnos". El Concilio de Trento declara que "somos justificados por la fe, porque la fe es el origen, el fundamento y la raíz de toda justificación" y que "somos justificados gratuitamente porque nada de lo que precede a la justificación, ni la fe ni las obras, podría merecer la gracia de la justificación" [1]. La Fe es el *origen* de nuestra salvación porque es la primera disposición saludable y porque sin ella el pecador no puede ni esperar, ni arrepentirse verdaderamente, ni amar a Dios con un amor sincero. La Fe es el *fundamento* de la salvación, porque todo lo demás se apoya en ella; si ella cae, todo el edificio se desploma, mientras que ella puede mantenerse en medio de las ruinas de las otras virtudes. La Fe es la *raíz* de la salvación: no es que sea el germen espontáneo e infalible de las otras disposiciones

[1] *Conc. Vaticano*, ses. III, cap. 3; *Conc. Trident.*, ses. VI, cap. 8.

sobrenaturales, pero concurre, con el socorro divino, a producirlas y a sostenerlas.

Antes de examinar cómo justifica la Fe, estudiemos en San Pablo la naturaleza, el objeto y el valor de la Fe justificante.

2. En este análisis se deben evitar tres vicios de método. El primero consistiría en explicar el uso bíblico mediante el uso profano: la Fe cristiana y la fe pagana difieren en absoluto; no son comparables entre sí; los clásicos proporcionaron a los escritores sagrados la palabra "fe", pero nada más [2]. Un segundo peligro estaría en tomar por punto de partida la etimología de la palabra griega. Cuando los Apóstoles —y antes de ellos los Setenta— adoptaron esta palabra, la noción de fe tenía ya una larga historia: producto de una raza y de una civilización diferentes, la etimología griega la aclara muy poco [3]. En fin, el último escollo estaría en pasar de la noción de "fe" a la noción de "creer". La procesión inversa es lo que se impone; porque en hebreo, en que se elaboró primero el concepto de la Fe cristiana, la derivación gramatical, conforme a la evolución lógica de la idea, va del verbo "creer" al substantivo "fe": esta última palabra no reviste allí todavía casi nunca la acepción religiosa que el verbo "creer" tiene ordinariamente [4].

Todo lector atento se asombra del hecho de que San Pablo, lo mismo que el redactor de la Epístola a los Hebreos, se complace en ligar la fe

[2] *a*) En los clásicos es raro y de fecha relativamente reciente el sentido activo (posterior a Tucídides); el sentido pasivo es con mucho el más común: se dice *πίστιν* o *πίστεις διδόναι, ποιεῖσθαι, δέχεσθαι*, dar o recibir garantías, prendas (juramentos, rehenes, etc.). En el griego bíblico es lo contrario; el sentido pasivo es completamente excepcional. — *b*) En el griego profano, *πίστις* y *πιστεύειν* muy rara vez expresan un acto religioso y aun entonces éste no es más que un acto puramente intelectual: *πίστις θεῶν* no es la fe en los dioses, sino ora los dioses tomados por testigos, ora la creencia en la existencia de los dioses, fundada en la persuasión general. En el griego del Nuevo Testamento, el sentido es casi siempre religioso: *πίστις Θεοῦ, Χριστοῦ* es la fe en Dios, en Cristo, fundada en el testimonio de Ellos. — *c*) En griego profano, *πίστις* y *πιστεύειν*, tomados absolutamente, no significan nada; en griego bíblico expresan una noción completa que no tiene necesidad de ser determinada por ningún objeto ni por ningún régimen.

[3] *Πίστις* viene de *πείθειν*, "persuadir o tratar de persuadir" (II Cor. V, 11; Gal. I, 10); en tiempo medio *πείθεσθαι*, "dejarse persuadir o convencer", en perfecto segundo *πεποιθέναι*, "ser convencido, tener confianza"; *πεποιθώς* y *πεποίθησις*, que vienen de *πεποιθέναι*, siguiendo el sentido.

[4] *Πιστεύειν* (de *πιστός*) es de fecha relativamente reciente: *πίστις* y *πιστός* derivan paralelamente de *πείθειν* del cual son el nombre y el adjetivo verbal. En hebreo, al contrario, el nombre y el adjetivo derivan del verbo; éste es con mucho el más empleado, siendo *'ĕmûnāh* muy rara en el sentido de fe (el único ejemplo seguro está en Habacuc II, 4).

cristiana a la fe del Antiguo Testamento y parece no poner entre las dos ninguna diferencia, hecho tanto más curioso cuanto que en el Antiguo Testamento el papel de la fe parece primeramente demasiado borroso: se espera en Dios, se le obedece, se le teme, se le ama; pero no se piensa en convertir en un mérito el creer en El, porque el negarse a ello es error únicamente del "insensato". Casi no es mencionada la Fe sino en los casos excepcionales en que tiene obstáculos que vencer, dudas que resolver y graves obligaciones que cumplir; y en estos casos es ella, ciertamente, la virtud capital, así como su contrario, la incredulidad, es el crimen más odioso. La salvación y la ruina del pueblo dependen de su Fe: "Si no creéis, no subsistiréis [5]. Creed en Jehová vuestro Dios y seréis salvos" [6]. Así fue la Fe de Abraham, la Fe de los Ninivitas, la Fe de que habla Habacuc, la Fe de Israel a la salida de Egipto: "Creyeron a Jehová y a Moisés su servidor" [7]. Siempre se afirma la Fe como un asentimiento a la palabra de Dios o de su profeta, pero rara vez está aislado el elemento espiritual: casi siempre se le une un sentimiento de seguridad, de confianza, de abandono, de obediencia, de amor filial: la adhesión del espíritu produce la vibración del corazón.

Al pasar del Antiguo Testamento al Nuevo, medimos de un vistazo todo el camino recorrido. La Fe no es señalada como un hecho excepcional, pues para lo sucesivo es la actitud normal del cristiano; las dos palabras "Fe" y "creer" se presentan a cada página, en proporciones casi iguales; la acepción profana, completamente eliminada del substantivo, tiende a desaparecer del verbo; en fin, los dos términos han adquirido un sentido técnico que permite emplearlos en forma absoluta: la *Fe* es la aceptación del Evangelio y *creer* es profesar el Cristianismo [8]. Esta plenitud de sentido hace difícil el análisis de la Fe Cristiana; sin embargo, una atenta comparación de los textos nos sugiere las siguientes observaciones. La Fe no es una pura intuición, una tendencia mística hacia un objeto más adivinado que conocido; supone la predicación: *Fides ex auditu;* es la adhesión del espíritu a un testimonio divino [9]. La Fe es opuesta a la visión, tanto en cuanto al objeto conocido como en cuanto a la manera de conocer; la una es inmediata e intuitiva, la otra tiene lugar por intermediario [10]. Sin embargo, la Fe no es ciega:

[5] Is VII, 9. Véase XLIII, 10.

[6] II Paral. XX, 20.

[7] Ex. XIV, 31.

[8] Véase la nota V, al final de este volumen.

[9] Rom. X, 17 (ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς); Gal. III, 2-5 (ἀκοὴ πίστεως); I Tes. II, 13 (λόγος ἀκοῆς).

[10] II Cor. V, 7: διὰ πίστεως γὰρ περιπατοῦμεν, οὐ διὰ εἴδους.

está presta a dar cuenta de sí misma y aspira siempre a mayor claridad [11]. La Fe está íntimamente unida, por un lado a la Caridad y a la Esperanza, con las cuales forma un inseparable trío, por el otro a la obediencia y a la conversión del corazón [12]. La Fe, aunque firme e inquebrantable en su adhesión, tiene grados y puede crecer en intensidad y en perfección [13]. En fin, derivando de la Gracia, la Fe posee un valor intrínseco que la hace agradable a Dios [14]. Antes de examinar de dónde viene el valor de la Fe, digamos cuál es su objeto.

3. Es menester distinguir en el acto de Fe el objeto formal —el motivo de creer— y el objeto material sobre el que versa la Fe. Lo que provoca la adhesión del espíritu es siempre el testimonio de Dios, que se produce directamente o que viene por medio de los heraldos autorizados de la Revelación. Dios mismo hablaba a Abraham, a Moisés; a nosotros nos habla por medio de los profetas y de los apóstoles; pero esta diferencia en el modo de la transmisión no cambia en nada el testimonio divino: "Habiendo recibido la palabra de Dios que os hemos hecho oír, la habéis recibido, no como palabra de los hombres, sino como palabra de Dios, que lo es en verdad" [15]. El

[11] II Cor. IV, 4-6 (el Evangelio es una luz (φωτισμός) y la infidelidad es precisamente lo que *ciega*); I Cor. VIII, 1 (la Fe es perfectamente compatible con la Ciencia); Fil. III, 8-10 (Fe y Ciencia van juntas). San Pablo pide a Dios la Ciencia (γνῶσις o ἐπίγνωσις) para sus neófitos: Ef. I, 17-18; IV, 13-14; Col. I, 9; II, 2, etc. El verdadero cristiano debe estar presto a dar razón de su Fe (I Pedro III, 15); y la Segunda de Pedro (I, 16-21) expone algunos de los motivos que hacen razonable la Fe.

[12] En cuanto al trío Fe, Esperanza y Caridad, véase la pág. 378-9. En cuanto a la obediencia (Rom. I, 5), véase t. I, p. 197.

[13] I Cor. III, 1-2 (infancia en la Fe); II Cor. X, 15 (*crescentis* fidei vestrae); Col. II, 7; II Tes. I, 3 (*supercrescit* fides vestra), etc.

[14] Ef. II, 8. Véase t. I, p. 200 y t. II, p. 279-280.

[15] I Tes. II, 13: *παραλαβόντες λόγον ἀκοῆς παρ' ἡμῶν τοῦ Θεοῦ ἐδέξασθε οὐ λόγον ἀνθρώπων ἀλλὰ καθώς ἐστιν ἀληθῶς λόγον Θεοῦ, ὅς καὶ ἐνεργεῖται ἐν ὑμῖν τοῖς πιστεύουσιν.* Es difícil traducir bien todos los matices de esta frase: *a)* *παραλαμβάνειν* no significa solamente "recibir" sino "recibir una cosa transmitida por alguien" (*παρά*): *δέχεσθαι* tampoco es simplemente "recibir" sino "acoger, aceptar". — *b)* *ὁ λόγος ἀκοῆς παρ' ἡμῶν τοῦ Θεοῦ* forma una sola expresión compleja: *ἀκοῆς* es un genitivo de modo, "la palabra que se oye": la palabra oída, que no llega al espíritu sino pasando por el oído: *τοῦ Θεοῦ* es un genitivo de autor o de origen, "la palabra que viene de Dios, que es dicha por El"; *παρ' ἡμῶν* no es un régimen de *παραλαβόντες* —lo cual sería un pleonasmo— sino un calificativo de *ὁ λόγος τῆς ἀκοῆς*, "la palabra divina que se oye y que nosotros os hemos comunicado". *c)* *ἐδέξασθε οὐ λόγον ἀνθρώπων ἀλλὰ... λόγον Θεοῦ*, "vosotros acogisteis, aceptasteis, no una palabra de hombres (es decir, *una palabra humana,* nótese la

Evangelio no es una invención de los Apóstoles, porque éstos "ni lo recibieron ni lo aprendieron de un hombre, sino por revelación de Jesucristo" [16], Quien es la Sabiduría Encarnada. Así es que la palabra evangélica viene siendo la palabra de Dios, o simplemente la Palabra, y creer a los mensajeros de Dios es creer a Dios mismo.

Mientras que el objeto formal no cambia, el objeto material varía al infinito. Este puede versar sobre el conjunto de la Revelación, o sobre un grupo de verdades, o sobre un dogma particular: "Si morimos con Jesucristo, creemos que viviremos también con El. Si confiesas con la boca que Jesús es el Señor y si crees en tu corazón que Dios lo resucitó de entre los muertos, serás salvo [17]. Si creemos que Jesucristo murió y resucitó, de la misma manera también Dios llevará con Jesús a los que hayan muerto" [18]. Aquí la Fe es una adhesión intelectual a una verdad de orden histórico, sin ninguna idea accesoria de confianza o de abandono; y, sin embargo, es la verdadera Fe, la Fe Cristiana, puesto que a ella está ligada la salvación. En efecto, por restringido que sea el objeto material, el objeto formal sigue siendo siempre el mismo y éste es el que especifica la Fe.

Cuando no se expresa es cabalmente cuando el objeto material es el más comprensivo. San Pablo se complace en llamar a los fieles "creyentes", porque la Fe es el sentimiento, vasto y universal, que resume mejor el carácter del cristiano. La "Fe" es la profesión de todo el Evangelio y también, objetivamente, el Evangelio en toda su amplitud. En una palabra, "creer" es ser discípulo de Cristo; porque, aparte de la adhesión intelectual, la Fe sincera implica una sumisión tácita y virtual a los deberes que impone el Cristianismo.

Cuando está indicado el objeto de la Fe —aparte de ciertas locuciones

---

ausencia del artículo definido), sino una palabra de Dios" (*divina* en su origen y en su naturaleza, puesto que los hombres son tan sólo portadores de ella); expresando *ἐδέξασθε* no solamente el *hecho* de la recepción sino la *persuasión* de los Tesalonicenses, la Vulgata traduce bien: "non *ut* verbum hominum"; y, sin embargo, el griego es más enérgico. — *d*) *ὃς καὶ ἐνεργεῖται* se refiere a *λόγον* y no a *Θεοῦ*, porque con un nombre de persona se emplea el activo del verbo *ἐνεργεῖν* (I Cor. XII, 6; Gal. II, 8; III, 5; Fil. II, 13), mientras que con un nombre de cosa se sirve uno del tiempo medio (Gal. V, 6; Ef. III, 20; Col. I, 29).

De este texto se desprenden tres corolarios: *a*) La predicación de los Apóstoles no es una palabra humana, no obstante la intermediación humana: es una palabra divina, es el testimonio de Dios. — *b*) La Fe no es una intuición del espíritu, sino la adhesión a un testimonio, que se llama *λόγος ἀκοῆς* porque debe ser propuesto a los sentidos exteriores del hombre. Véanse: Rom. X, 17; Gal. III, 2-5. — *c*) La Fe no es inactiva; ella obra (*ἐνεργεῖται*) en el corazón de los creyentes.

[16] Gal. I, 12.

[17] Rom. VI, 8; X, 9.

[18] I Tes. IV, 14.

excepcionales como "fe en el Evangelio, fe en la verdad"— siempre es Dios o Cristo. Y coincidiendo entonces el objeto material con el objeto formal, es harto compleja la noción de la Fe. Si creer *a* Dios (*Θεῷ*) no puede ser otra cosa que tener fe en su testimonio, el creer *en* Dios agrega a este concepto sutiles diferencias de matices cuyo sentido es expresado muy bien por las partículas griegas. Creer *en* Dios es no solamente creer en su existencia, sino descansar *en* El (*ἐπὶ Θεῷ*) como en un apoyo inconmovible, refugiarse *en* El (*ἐπὶ Θεόν*) como en un asilo seguro, tender *hacia* El (*εἰς Θεόν*) como a fin supremo.

En estos últimos años se ha negado que "la fe de Cristo" sea la Fe *en* Cristo: se dice que es la fe que Jesús mismo hubo de tener durante su vida mortal. Felizmente, el conjunto de los teólogos y de los exégetas, tanto protestantes como católicos, se resisten a dejarse arrastrar por la fuerza inherente a toda opinión nueva, por arbitraria que ésta sea, y continúan viendo en "la fe de Cristo" la Fe de que Cristo es el objeto por parte de los fieles [19]. No hay expresión más adecuada de la fe justificante de Pablo [20]. Jesucristo no es solamente el plenipotenciario de Dios y el mediador único de la Nueva Alianza: es también el resumen del Evangelio, puesto que es el centro de la economía de la salvación y puesto que en El se cumplen todas las promesas de Dios. Predicar a Cristo es, según esto, predicar el Evangelio; confesar a Cristo es profesar la Religión que El vino a fundar, creer en Cristo es aceptarlo por Salvador, confiar en su mediación, someterse a su ley. Nosotros somos justificados por la Fe de Jesucristo y vivimos en la Fe del Hijo de Dios [21], porque esta Fe no está encerrada en el dominio de la inteligencia: es una Fe práctica, activa, obediente, que recibe de la Caridad su forma y su mérito.

4. Aun despojado el acto de Fe de sus modalidades accidentales, como la confianza y la sumisión al querer divino, posee un valor moral intrínseco. En efecto, él no podría existir de ninguna manera sin el *pius credulitatis affectus* por el cual se inclina el hombre libremente bajo la autoridad de Dios y confiesa implícitamente la veracidad de su testimonio. "Sin la fe es imposible agradar (a Dios); porque cualquiera que se aproxime a Dios debe creer que El existe y que es remunerador con aquellos que le buscan" [22]. Aquí tenemos la Fe más intelectual, la más desprendida de las condiciones morales, en la cual la voluntad tiene la menor parte; y, sin embargo, el autor inspirado afirma que sin esta Fe es imposible agradar a Dios y que con ella es posible

---

[19] Véase la nota V, al final de este volumen.

[20] Gal. II, 16

[21] Gal. II, 20.

[22] Hebr. XI, 6.

agradarle. Tenemos un ejemplo en Enoc: la Escritura no dice nada de su Fe, pero atestigua que él fue grato a Dios; y nuestro autor concluye de ello que por la Fe agradó Enoc a Dios, puesto que sin la Fe no habría podido agradarle [23]. De donde se sigue necesariamente que la Fe posee por sí misma un valor moral capaz de atraer sobre el hombre el favor divino.

No ocurre otra cosa con la Fe de que habla Habacuc. Dios dijo al profeta: "Si la visión tarda, espérala; porque ella llegará seguramente y no faltará". Y agrega: "He aquí que sucumbe aquel cuya alma no es recta, mientras que el justo vivirá por su fe" [24]. No puede ser fijado con certidumbre el sentido del primer miembro; pero están fuera de duda tres cosas: hay contraste entre la suerte del incrédulo, del orgulloso, que se niega a creer en la visión profética, y el destino del hombre justo y piadoso que le da crédito. La Fe consiste precisamente en creer que se cumplirá la profecía hecha en nombre de Dios, de manera que la Fe, tal como la hemos descrito, es una adhesión firme a la palabra divina. El fruto de la Fe consiste en que por ella vivirá el justo, en que éste será el objeto de una preservación providencial.

Tanto para los contemporáneos de San Pablo como para San Pablo mismo, la Fe de Abraham es la Fe típica. Ella descarta, en efecto, tres defectos que le quitarían su mérito y su valor: la incredulidad, la duda y la vacilación. El objeto de la Fe de Abraham era arduo, increíble, humanamente imposible; sin embargo, el patriarca no se abandonó a la incredulidad: creyó contra toda verosimilitud y, si es lícito decirlo, contra toda razón: *qui contra spem in spem credidit*. Abraham no se detuvo en las consideraciones que podrían haber provocado la duda —su vejez, su cuerpo débil, la avanzada edad de Sara—, sino que creyó con una Fe robusta, inquebrantable: *confortatus est fide*. Aún más: volviendo al instante sus pensamientos hacia Aquel cuya Veracidad iguala al Poder, no tuvo un momento de turbación: *non haesitavit diffidentia*. Su Fe fue pronta, firme, entera, perfecta; por lo

[23] Hebr. XI, 5.

[24] Habac. II, 4: *tsaddîq be'ĕmûnāthô yiḥyeh* (*ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεώς μου ζήσεται, justus autem in fide sua vivet*). La traducción de la Vulgata es exactamente conforme al texto hebreo masorético. Los Setenta leyeron *be'ĕmûnāthî* y tradujeron la instrumental *b^e* por *ἐκ*. San Pablo cita de acuerdo con los Setenta omitiendo, sin embargo, el posesivo *μου* (Rom. I, 17; Gal. III, 11 [sin *δέ*]; la Epístola a los Hebreos (X, 38) sigue otra construcción griega: *ὁ δὲ δίκαιός μου ἐκ πίστεως ζήσεται*. Del texto y de las traducciones resulta en forma evidente que *ἐκ πίστεως* debe estar junto a *ζήσεται* y no junto a *δίκαιος*. Por lo tanto, es absolutamente arbitrario el pretender, con algunos exégetas modernos, que ocurre otra cosa en la citación de San Pablo y que es menester traducirla así: "El justo por la fe (es decir, aquel que es justificado por la fe) vivirá". ¿Por qué imputar al Apóstol un contrasentido y un sofisma cuando él se limita a citar a los Setenta?

cual fue coronada: "Dios, dice la Escritura, le imputó esto a justicia" [25]. Aunque no haya ni igualdad ni equivalencia entre la Fe y la Justicia, es absolutamente necesario, sin embargo, que exista cierta proporción entre la Justicia y la Fe; porque lo que no es nada no es imputado a nada. Por lo demás, San Pablo tiene cuidado en decirnos cómo la Fe de Abraham fue agradable a Dios y por qué recibió ella su recompensa. Es que el patriarca, con la firmeza de su asentimiento, su confesión implícita de la veracidad divina, su confiada actitud ante las promesas que parecían irrealizables y la prontitud de su obediencia, había dado gloria al autor de todo bien: *dans gloriam Deo*. Tal es el valor propio, el valor moral de la Fe.

No es que la Fe tenga este valor por sí misma, ni que el hombre pueda gloriarse de ella. Si la Fe está en nosotros y si no existe sin nosotros —puesto que es un acto humano— el Apóstol enseña que en último análisis no es ella de nosotros sino de Dios: "Vosotros habéis sido salvos por la gracia por medio de la fe; y esto no de vosotros mismos —siendo eso un don de Dios—, no en razón de las obras, a fin de que nadie se glorifique" [26]. Ser salvo

[25] Rom. IV, 16-22. Véase: t. I, p. 201-5 y 235-6.

[26] Ef. II, 8-9:

τῇ γὰρ χάριτί ἐστε σεσωσμένοι διὰ πίστεως·	*A*) 8 Gratia enim estis salvati per fidem,
καὶ τοῦτο οὐκ ἐξ ὑμῶν, Θεοῦ τὸ δῶρον·	*B*) et hoc non ex vobis: Dei enim donum est,
οὐκ ἐξ ἔργων, ἵνα μή τις καυχήσηται	*C*) 9 non ex operibus, ut nequis glorietur.

A) Las palabras *ἐστὲ σεσωσμένοι*, en perfecto, significan "fuisteis salvos *y estáis actualmente* en el camino de la salvación". La salvación es presentada, ora como actual, ora como pasada (Tit. III, 5), ora como futura (Rom. V, 10), ora como pasada y futura a la vez (Rom. VIII, 24). Las palabras *τῇ χάριτι* toman de nuevo con mayor énfasis el v. 5 (*χάριτί ἐστε σεσωσμένοι*, en que *χάριτι* no estaba puesto sino incidentalmente y sin que tuviera casi más que el valor del adverbio *χάριν* o *δωρεάν*, "gratuitamente"); aquí *τῇ χάριτι* se refiere a "la riqueza de la gracia" de Dios (v. 7: *τὸ ὑπερβάλλον πλοῦτος τῆς χάριτος αὐτοῦ*) de que se acaba de tratar. Las palabras *διὰ πίστεως* determinan con mayor precisión el *τῇ χάριτι* que precede: "fuisteis salvos por la gracia, y esto por la fe, como instrumento de la gracia divina".

B) El método, empleado por Dios, de "salvarnos gratuitamente por la fe", tiene por corolarios la impotencia del hombre abandonado a sí mismo (*hoc non ex vobis*) y la insuficiencia de las obras (*non ex operibus*). El *hoc* (*τοῦτο*) no se refiere a la Fe sola, pues no se ve por qué había de servirse San Pablo del demostrativo neutro; y, sobre todo, esto obligaría a poner *et hoc non ex vobis, Dei donum est* entre paréntesis y a separar *non ex vobis* de *non ex operibus* que parecen bien coordinados; de manera que se refiere a la idea total "la salvación por la fe". La salvación por la Fe no procede de nosotros: es un don de Dios; pero para esto es absolutamente necesario que la Fe, también ella, sea un don de Dios. La consecuencia resulta: *a*) del hecho de que *per fidem* no es más que una explicación y una determinación de *gratia*; *b*) de la intención manifiesta que tiene el Apóstol de refutar de antemano la posible objeción de que si la salvación es por la Fe deriva de nosotros y de

al mismo tiempo por la Fe y por la Gracia es algo que parece contradictorio y que lo sería en efecto si la Fe procediera de nosotros; pero no, responde el Apóstol: todo esto es un don de Dios; vosotros no podéis atribuirlo ni a vosotros ni a vuestras obras. Por lo cual la Fe es una operación, un producto del Espíritu Santo, o, como dice también el Apóstol, un fruto del Espíritu [27]. El valor de la Fe se debe a su origen sobrenatural.

Ahora estamos en posesión de tres elementos de la Fe Cristiana, tal como San Pablo la describe: Nunca falta el *elemento intelectual.* En el caso de que fuera plenamente evidente el doble objeto, material y formal, se podría concebir la Fe sin el concurso de la voluntad, pero nunca sin el concurso de la inteligencia. La Fe en que no interviniera la voluntad no sería la Fe libre, la Fe meritoria, la Fe Teológica; sin embargo, se podría darle, por extensión, el nombre de Fe, como lo hace Santiago. La fe en que la inteligencia no tuviera ninguna parte no sería ni siquiera concebible, porque toda Fe es una convicción y toda convicción supone un asentimiento del espíritu. Un segundo elemento de la Fe es la *confianza,* que puede entenderse de dos maneras: confianza en aquel que habla y confianza en aquel que promete. La primera es inherente al acto de Fe; es, sobre poco más o menos, el *pius credulitatis affectus* de los teólogos. La otra, accidental, es tan sólo una modalidad del objeto material, cuando éste consiste en un socorro presente o en un beneficio prometido: *Contra spem in spem credidit.* El tercer elemento de la Fe viva en una *doble obediencia*: obediencia del espíritu a la palabra de Dios por la aceptación pronta y firme del testimonio divino, obediencia del corazón presto a conformarse en todo al querer divino en la medida en que éste se manifiesta.

nuestras obras. La refutación no es válida sino en el caso de que la Fe no sea de nosotros sino de Dios. El segundo Concilio de Orange (529) tuvo razón, por lo tanto, en referirse a nuestro texto para probar que el *initium fidei* es un don de la Gracia (*can.* 5). El problema está únicamente en saber si San Pablo afirma *explícitamente* que la Fe es un don de Dios o si tan sólo permite que lo deduzcamos del hecho de que establece una equivalencia entre las fórmulas *ser salvo por la fe* y *ser salvo por la gracia.* La mayor parte de los comentaristas no hablan con claridad sobre este punto aunque estén de acuerdo en cuanto al fondo. Cornelio a Lápide dice: "Pronomen *hoc* demonstrat non *τὸ salvati estis* sed *τὸ per fidem.* Quod per fidem salvati estis hoc non ex vobis est quia fides non est ex vobis sed Dei donum est". ¿Las palabras *quia fides non est ex vobis* son una conclusión del intérprete o una aserción directa de Pablo?

C) Se pregunta si *ut nequis glorietur* expresa el fin que Dios se proponía o solamente el resultado que El obtuvo. Como se sabe que al establecer Dios la justificación por la Fe quería que el hombre no pudiese glorificarse en materia de salvación (Rom. III, 27; IV, 2; I Cor. I, 28-31), no hay ningún inconveniente en dejar a la preposición *ut* (*ἵνα*) su significación final que es ciertamente la más común.

[27] Gal. V, 22. Véanse: Rom. XII, 3; I Cor. XII, 9.

II. La justificación por la Fe.

1. *La Justicia de Dios.* — 2. *Cómo la Justicia nace de la Fe.*

1. El Concilio de Trento reconocía dos sentidos en la expresión "justicia de Dios": la Justicia con la que El es justo y la Justicia con la que nos hace justos [28]. Contra la opinión común, varios escritores heterodoxos, desde Ritschl, y uno o dos católicos dicen que esta distinción es ilusoria; afirman que la Justicia de Dios es siempre, en la Escritura —y aun en San Pablo—, su Justicia intrínseca e inmanente. ¿Qué debemos decir de tal afirmación?

Como Atributo divino, "la justicia de Dios es propiamente la actividad de su santidad, en sus relaciones con la creación moral" [29]. Mientras que la santidad es un atributo absoluto, la Justicia de Dios aparece en la Biblia como un atributo relativo. El Dios justo se levanta para castigar a Israel culpable o para exterminar el pecado; se sienta en su trono para castigar al opresor y hacer justicia al oprimido:

(Jahvé) se revistió la Justicia como una coraza,
puso sobre su cabeza el casco de la Salvación;
Tomó la venganza como sobrevesta,
se cubrió con el Celo como con un manto.
Según las acciones así es la retribución:
cólera para sus adversarios, represalias para sus enemigos.
—Y mi derecho será rectilíneo
y mi justicia tendrá su medida [30].

Pero la Justicia de Dios no es solamente la justicia vindicativa que castiga el crimen, ni la justicia distributiva que da a cada quien según sus méritos; es a veces —sobre todo en los Salmos de la cautividad y en la segunda parte de Isaías— la justicia tutelar y salvífica. Es puesta entonces en parangón con la salvación, la Gracia, la Bondad, la Misericordia. El

[28] *Ses.* VI, cap. 7: "Unica formalis causa (justificationis) est justitia Dei, non qua ipse justus est, sed qua nos justos facit". No pretendemos que esta frase incidental decida el punto de exégesis.

[29] J. Monod en *Encycl. des sciences relig.*, t. VII, p. 562. Esta otra definición es menos (p. 561) afortunada: "La justicia de Dios es esta perfección en virtud de la cual El quiere de manera absoluta e inmutable todo aquello que es conforme al bien, es decir, a la ley soberana de su ser".

[30] Is. LIX, 17-18: XXVIII, 17. En cuanto a los textos de Isaías tomamos la hermosa traducción del P. Condamin, *Le Livre d'Isaïe*, París, 1905.

profeta suplica a Dios que lo guíe, que lo proteja, que lo salve, que lo oiga favorablemente en su Justicia [31]:

En tu justicia salva a mi alma de la angustia,
en tu bondad aniquila a mis enemigos [32].

Esta asociación de ideas es todavía más notable en la segunda parte de Isaías:

Mi justicia está cerca, mi salvación viene;
mi brazo hará justicia a los pueblos.
—Observad el derecho, practicad la justicia;
Porque va a llegar mi salvación,
y va a revelarse mi justicia.
—Soy Yo: Aquel cuya palabra es "justicia",
(Yo) que soy grande para salvar [33].

No es difícil de explicar este fenómeno. La segunda parte de Isaías es un mensaje de consolación. El profeta está encargado de gritar a Jerusalén:

Que sus fatigas han terminado,
que su pecado quedó expiado,
que ella recibió de la mano de Jahvé
doble (pena) por todos sus crímenes [34].

Ya no se ejercerá la Justicia de Dios sino en misericordias para Israel y en venganzas contra sus enemigos. De esta manera somos preparados para esta Justicia del Nuevo Testamento que lejos de excluir la Misericordia la entraña como un elemento esencial, para esta Justicia salvífica y redentora que se manifestará únicamente con relación a los creyentes, cuando Jesucristo —al cual éstos están unidos por la Fe— haya obrado la propiciación por los pecados de todos ellos. Pero este aspecto particular no debe hacer olvidar los otros.

[31] Salmos V, 8; XXX (XXXI), 1; CXVIII (CXIX), 40; CXLII (CXLIII), 1, etc.
[32] Salmo 142 (143), 1. Trad. del señor abate Pannier.
[33] Is. LI, 5; LVI, 1; LXIII, 1. Esta asociación de ideas no es enteramente exclusiva de la segunda parte. Véase Is. XXX, 18.
[34] Is. XL, 2. Este es el programa del mensaje de consolación.

La locución "justicia de Dios" no es muy frecuente en el Nuevo Testamento: aparece una vez en San Mateo, una vez en la Epístola de Santiago y ocho o nueve veces en San Pablo [35]. En los dos primeros casos no deja de ser dudoso el sentido, aunque parece muy claro que la Justicia de Dios designa algo que está en el hombre o que el hombre puede apropiarse; pero lo que nos interesa principalmente es el lenguaje de San Pablo. Aquí nos hallamos ante dos acepciones muy distintas. Cuando se dice que "nuestra injusticia pone en relieve la justicia de Dios" [36], se trata claramente de una manera de ser de Dios, de su fidelidad o de su veracidad. En cambio, en este texto: "A Aquel que no conocía el pecado, (Dios) lo hizo pecado por nosotros, a fin de que nosotros nos hiciéramos justicia de Dios en El" [37], la Justicia de Dios no podría ser un Atributo divino; por una parte, el contraste con el pecado se opone a ello; por la otra, es imposible el concebir cómo llegaremos a ser una modalidad divina; de manera que se trata de una Justicia que está en nosotros, aunque deriva de Dios. Asimismo, en este otro texto: "Ignorando la justicia de Dios y tratando de establecer la propia de ellos, no se sometieron a la justicia de Dios" [38], la antítesis precisa el sentido de los términos. En efecto, la justicia propia del hombre es puesta en otra parte en oposición con la Justicia de Dios, precisamente donde no hay posibilidad de equívoco. "Yo deseo ser hallado, dice el Apóstol a los Filipenses, no teniendo *mi* justicia (que viene) de la Ley, sino la (que existe) por la fe de Cristo, la justicia (que viene) de Dios, (que descansa) sobre la fe" [39]. Por lo mismo aquí es inherente al hombre "la justicia de Dios", que substituye a la justicia propia, convirtiéndose en propiedad del hombre.

Quedan dos pasajes sobre los cuales versa principalmente la controversia actual: "La justicia de Dios se revela en él (en el Evangelio) por la fe en la fe, como está escrito: Pero el justo vivirá por la fe" [40]. A primera vista

[35] Rom. I, 17; III, 5; III, 21.22.25.26; X, 3; II Cor. V, 21; Fil. III, 9 (*τὴν ἐκ Θεοῦ δικαιοσύνην*). Fuera de San Pablo, Mat. VI, 32 (*ζητεῖτε δὲ πρῶτον τὴν βασιλείαν καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ*); Santiago I, 20 (*ὀργὴ ἀνδρὸς δικαιοσύνην Θεοῦ οὐκ ἐργάζεται*). Véase lo que se dijo en el tomo I, p. 216-8.
[36] Rom. III, 5.
[37] II Cor. V, 21.
[38] Rom. X, 3.
[39] Filip. III, 9.
[40] Rom. I, 17: *Δικαιοσύνη γὰρ Θεοῦ ἐν αὐτῷ ἀποκαλύπτεται ἐκ πίστεως εἰ πίστιν, καθὼς γέγραπται· ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται*. Véase t. I, p. 216-8. La hilación de los pensamientos es esta: "El Evangelio es un agente de salvación para todo creyente (16: *δύναμις Θεοῦ εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι*), *porque* (*γὰρ*) allí se revela la justicia de Dios que viene de la fe, *según lo que* está escrito (*καθὼς γέγραπται*): El justo vivirá por la fe". Así es que el sentido del pasaje

parece satisfactorio el sentido de justicia increada; porque esta justicia salvífica se revela en efecto en el Evangelio por la salvación de los creyentes, así como la cólera de Dios se revela, estando fuera del Evangelio, por la perdición de los impíos, sin tener en cuenta que la revelación de la justicia de Dios es una locución usual en los profetas, designando entonces evidentemente la manifestación de una actividad divina. Pero examinando el texto más de cerca surgen las dudas. ¿De qué manera puede ser la Justicia intrínseca de Dios "por la fe en la fe", aunque se entiendan estas palabras como se quiera? ¿Qué viene a hacer aquí la citación de Habacuc y qué relación hay entre la manifestación de la justicia eterna y esta aserción del profeta: "El justo vivirá por la fe?" Al contrario, se ve fácilmente cómo la Justicia producida por Dios en el hombre es "por la fe" (*ἐκ πίστεως*), puesto que la Fe es una condición necesaria para su aparición; y cómo progresa la Justicia "en la fe" (*εἰς πίστιν*), puesto que la Fe sigue siendo su principio, su medida y su ideal; cómo se revela la Justicia en el Evangelio, al que anuncia y realiza; y, en fin, cómo existe ella y se revela conforme a las antiguas profecías (*καθὼς γέγραπται*), porque el profeta Habacuc habla claramente de una justicia inherente al hombre.

No es más oscuro el otro texto: "Ahora, sin la Ley, la justicia de Dios se manifestó, teniendo de su parte el testimonio de la Ley y de los profetas, la justicia de Dios, repito, por la fe de Jesucristo, (justicia que se extiende) a todos los creyentes" [41].

La Justicia de Dios por la Fe de Jesucristo es una Justicia que vive en el hombre; y esto lo afirma San Pablo de manera todavía más categórica al agregar que ella está destinada para todos los creyentes. Y no es difícil de ver cómo esta Justicia de Dios por la Fe cuenta con el testimonio de la Ley y de los profetas, puesto que Abraham, según el Génesis, debió su justificación a la Fe, y puesto que el justo vivirá por la Fe, según el profeta Habacuc. Se objeta que un poco más adelante Dios muestra o demuestra su Justicia —evidentemente su Justicia intrínseca— proponiendo o exponiendo al Crucificado como medio de propiciación, y se sostiene que una misma locución debe siempre conservar el mismo sentido en un mismo contexto. Habría mucho que decir sobre este principio. El cual es ciertamente falso, en lo que concierne a Pablo; y si se le aplicara con rigor se llegaría a menudo a una exégesis forzada, pueril y absurda. ¿Acaso se ignora que el Apóstol

está condicionado por el sentido de la citación escrituraria que sirve de prueba o de confirmación a la aserción apostólica: La *fe* de Habacuc corresponde a la *fe* del Apóstol, *justo* (*δίκαιος*) corresponde a *justicia* (*δικαιοσύνη*), *vivirá* (*ζήσεται*) corresponde a *salvación* (*σωτηρία*).

[41] Rom. III, 21. Texto comentado en el t. I, p. 230-3.

suele recorrer los sentidos múltiples de una misma palabra, toda la gama de las acepciones de un término y que aquí aun las nociones de Fe y de Ley cambian ciertamente en el curso de la frase? Por lo demás, el Atributo divino de la Justicia y la Justicia que viene de Dios son dos conceptos vecinos que se llaman y se atraen mutuamente, puesto que Dios se muestra justo justificando al pecador unido a Jesucristo.

En resumen: La "justicia de Dios" se presenta en San Pablo bajo dos aspectos distintos pero no dispares: la Justicia que existe en Dios y la Justicia que viene de Dios.

La Justicia intrínseca de Dios no es únicamente la Justicia vindicativa o la Justicia distributiva: es también —y a veces de manera principal— la Justicia redentora: incluye la Bondad, la Gracia y la Misericordia, en lugar de excluirlas o de hacer abstracción de ellas.

Por lo tanto, la justicia inherente al hombre no carece de relaciones con la Justicia intrínseca de Dios. Dios es justo y manifiesta su Justicia justificando al hombre. La Justicia creada es el efecto y el reflejo de la Justicia increada.

2. Al recorrer las cartas de San Pablo, antes de todo análisis minucioso, se admira uno del hecho de que él asocia constantemente al acto de Fe la Justicia y la justificación del hombre. De esta manera "la justicia de Dios (existe) *por* la fe de Jesucristo [42], la justicia (viene o resulta) *de* la fe [43], la justicia (descansa) *sobre* la fe" [44]: en una palabra, es "la justicia de la fe" [45]. Asimismo "el hombre es justificado por la fe" [46]; todos, Judíos y Gentiles, son "justificados por razón de la fe" [47]; Dios "justifica a cualquiera que tenga la fe de Abraham" [48]; y, en fin, "a todo creyente la fe es imputada a justicia" [49]. Si examinamos de cerca estas fórmulas, veremos que la Fe no es una simple condición esencial, sin que se sepa bien por qué se exige su presencia: ejerce una verdadera causalidad del orden moral. Hablando con exactitud, no es la Fe lo que justifica: es Dios quien justifica por la Fe;

[42] Rom. III, 22: *δικαιοσύνη Θεοῦ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ.*
[43] Rom. IX, 30: *δικαιοσύνην τὴν ἐκ πίστεως.*
[44] Filip. III, 9: *τὴν (δικαιοσύνην) διὰ πίστεως Χριστοῦ.*
[45] Rom. IV, 11.13: *τῆς δικαιοσύνης τῆς πίστεως... διὰ δικαιοσύνης πίστεως.*
[46] Rom. III, 28: *λογιζόμεθα δικαιοῦσθαι πίστει ἄνθρωπον.*
[47] Rom. III, 30: (*δικαιώσει περιτομὴν ἐκ πίστεως καὶ ἀκροβυστίαν διὰ τῆς πίστεως*); Gal. II, 16 (*ἵνα δικαιωθῶμεν ἐκ πίστεως Χριστοῦ*); III, 8 (*ἐκ πίστεως δικαιοῖ τὰ ἔθνη*); III, 24 (*ἵνα ἐκ πίστεως δικαιωθῶμεν*).
[48] Rom. III, 26: *δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ.*
[49] Rom. IV, 5: *λογίζεται ἡ πίστις αὐτοῦ εἰς δικαιοσύνην.*

porque la Fe no es ni causa eficiente principal, ni causa formal, sino solamente causa instrumental de nuestra justificación. Dios justifica *por* la Fe (πίστει o διὰ πίστεως) como canal de la Gracia, justifica *en vista* de la Fe, *en atención a* la Fe (ἐκ πίστεως), como principio de la renovación interior; justifica *sobre* la Fe (ἐπὶ πίστει) como fundamento de la salvación. La instrumentalidad de la Fe aparece sobre todo en la justificación del padre de los creyentes: "Abraham creyó a Dios y esto le fue imputado a justicia" [50]. San Pablo no dice que la Justicia fue imputada a Abraham; dice —lo que es muy diferente— que la Fe le fue imputada a Justicia. Tampoco dice que la Fe sea el equivalente de la Justicia; porque entonces esta imputación sería de derecho, mientras que es, según él, un acto gracioso [51]. San Pablo dice que la Fe fue imputada a Justicia porque la Fe es inferior a la Justicia y porque la Justicia es otorgada, sin embargo, por razón de la Fe. Dios no reconoce equivalencia entre la Fe y la Justicia, pero la acepta por gracia: su Misericordia es lo que llena el déficit. Sin embargo, como esos dones no son ilusorios, la Justicia, puesta por El en la cuenta del hombre, se convierte realmente en algo propio del hombre.

A los ojos del protestantismo oficial, la Fe justificante no tiene ningún valor moral: es una especie de instrumento pasivo, una facultad puramente receptiva de la justificación, que no ejerce ninguna causalidad y que no es sino una condición *sine qua non*; y sólo por un abuso de lenguaje se puede decir que ella justifica. La justificación del impío tiene lugar totalmente en Dios: no opera ni cambia nada en el hombre: es un juicio sumario en cuya virtud el impío, que no deja de ser impío, es declarado justo. Viendo Dios la fe del impío, pero no a causa de su fe, le imputa la Justicia de Cristo, pero sin dársela. De manera que el impío justificado es siempre impío en sí mismo, pero es justo delante de Dios, quien le otorgó el atributo de la Justicia.

Abstrusa es la tesis. ¿Cómo puede ser verdadero lo falso, o cómo puede Dios declarar verdadero lo que sabe que es falso? ¿Por qué es exigida la fe si es inactiva y por qué Dios la tiene en cuenta si carece de valor? ¿Con qué derecho se afirma que la Justicia de Cristo nos es imputada, cuando San Pablo afirma al contrario que nuestra Fe nos es imputada a Justicia? Y hay que extrañarse también de que muchos *protestantes liberales* repudian este sistema como arbitrario, inmoral e incoherente. Para ellos no carece de valor la Fe: ésta es un germen de virtud, una aspiración hacia Dios, el punto de partida de una vida nueva. Del lado

[50] Gen. XV, 6; Rom. IV, 3.22.23; Gal. III, 6; Santiago II, 23.
[51] Rom. IV, 16: διὰ τοῦτο ἐκ πίστεως ἵνα κατὰ χάριν.

de Dios —dicen ellos— la justificación consiste en contentarse con ese germen, en juzgar al hombre por su ideal, en considerar la tendencia como un hecho consumado, en tomar a la humilde bellota por la soberbia encina que de ella saldrá. Dios declara que el impío es justo porque al creer éste ha comenzado a ser justo y llegará a serlo un día completamente.

Admitimos sin titubear que la justificación del hombre despierta de ordinario, en el Antiguo Testamento y aun en el Nuevo, la idea de un juicio divino, que al menos se le puede descubrir allí sin hacer violencia a los textos, que en un corto número de casos la justificación es puramente declarativa. Así ocurre, por ejemplo, cuantas veces se trata del juicio final, que no produce la Justicia en el hombre sino que la presupone: "Los justos ante Dios no son quienes escuchan la Ley, sino que serán justificados aquellos que ponen en práctica la Ley" [52]. Aquí la justificación no es más que el veredicto del Juez soberano; y, no obstante, en virtud de la ecuación "ser justificado" y "ser justo delante de Dios", el juicio divino no es arbitrario: descansa sobre la verdad, no sobre una ficción legal. Pero el sentido ordinario no es ése: lo que lo prueba es la imposibilidad de reemplazar, en la mayor parte de los casos, el verbo "justificar" por sus pretendidos equivalentes, que son "declarar justo" y "tratar como a justo".

Aun en el caso de que la justificación se presente bajo la forma de sentencia declarativa, supone o produce la Justicia. Porque ¿cómo concebir una declaración divina que carezca de fundamento y un juicio de Dios fundado sobre el error? Cuando "Dios justifica al impío", dicen los corifeos del protestantismo, la justificación no es un juicio analítico sino un juicio sintético cuyo atributo no es encerrado en la noción del sujeto. Un juicio analítico sería este: "El impío es injusto". Pero el juicio que Dios pronuncia cuando nos justifica es completamente distinto: "El impío es justo". De suerte que el impío justificado se halla al mismo tiempo (*in sensu composito*) en posesión de dos predicados contradictorios, perteneciéndole el uno en su calidad de impío y atribuyéndosele el otro por la declaración divina. Esto es tanto como decir que un círculo será redondo y cuadrado si Dios decide que ese círculo sea cuadrado: redondo por esencia, cuadrado en virtud del *juicio sumario* formulado por Dios. "Al justificar, Dios no reconoce en el pecador ningún atributo (de justicia); al contrario, le agrega un atributo siendo él todavía pecador, a saber, el de la justicia" [53]. ¿Será sorprendente que semejante doctrina haya provocado protestas desde el día en que nació? Quienes la defienden todavía renuncian, por lo demás,

[52] Rom. II, 13: *factores legis justificabuntur.*
[53] Franks, *Justification* (*Diction. of Christ and the Gospels*, t. I, p. 919).

a comprenderla y, aunque invocando la autoridad de Pablo, adrede se atrincheran en el misterio.

Para que un hombre sea justificado delante de Dios y para que Dios diga que ese hombre es justo, es indispensable una de dos: o que Dios lo haya hecho justo previamente, o que lo haga justo por la declaración misma. En esta última hipótesis, la justificación del impío sería declarativa en la forma, pero efectiva en realidad. La sentencia divina de justificación produciría entonces su efecto a la manera de las fórmulas sacramentales, como las palabras de la consagración, como las palabras de Cristo al realizar milagros. De esta manera se mantendría en la palabra "justificación" el sentido judicial que muchos exégetas modernos consideran como esencial, aun descartando esta justificación ficticia debida a un juicio divino contrario a la verdad.

La mayor parte de los teólogos heterodoxos de nuestros días se quejan de hallar en San Pablo una dualidad de las más singulares. En San Pablo se encuentran, según ellos, la justificación ideal, jurídica, objetiva, imputada y la justificación real, moral, subjetiva, inherente. En la primera, el Espíritu Santo no intervendría sino como testigo; en la segunda, el Espíritu Santo sería actor, prenda y anticipo de la justificación. Aquí, la fe sería presentada como un nexo místico que nos une a Cristo; allá, al contrario, la fe sería únicamente un simple reconocimiento intelectual de la economía de la salvación. La justificación judicial se ligaría al concepto de la Redención por rescate y por substitución penal, mientras que la justificación subjetiva traería aparejada la liberación del pecado y de la carne. Según Pfleiderer, estas dos concepciones "son como dos ríos que corren en un mismo lecho sin mezclar sus aguas". Muchos las declaran inconciliables o al menos sostienen que la conciliación no se hace en la mente de Pablo; y otros se esfuerzan por conciliarlas, pero, extraviados por sus prejuicios, no llegan sino a conclusiones inadmisibles.

Están persuadidos de que "es imposible armonizar la doctrina del Apóstol, a no ser que se considere la justicia de Dios como una cualidad que de ninguna manera es actual en el creyente, sino que le es seguramente prometida para el porvenir". Esto sería una especie de juicio profético, por anticipación, que Dios confirmaría y realizaría, al mismo tiempo, el último día. Tal es esta famosa justificación *judicial* y *escatológica* que debía esclarecer todo el misterio y que, por lo contrario, hace más densas las tinieblas.

¡Cuánto más sencilla, racional, ajustada a la letra y al espíritu del Apóstol, es la solución católica, en la que cada detalle se puede justificar con una palabra de San Pablo!:

Dios toma la delantera: El es el único autor del llamado interior y de la vocación exterior, de manera que tanto la iniciativa de la Gracia como la Fe son de Dios.

El hombre, a su vez, responde al llamado, mas no sin el socorro divino: da gloria a Dios al aceptar su testimonio, al inclinarse bajo su mano, al entregársele por entero: esto es un mérito, ciertamente, pero un mérito cuyo honor no puede atribuírselo el hombre.

Dios interviene de nuevo: imputa la Fe a Justicia; da liberalmente la Justicia a cambio de la Fe, pero no como el equivalente ni como la compensación de la Fe. La Gracia ha tenido siempre hasta aquí su parte preponderante.

La Justicia otorgada al hombre *le impone la obligación y le confiere el poder* de las buenas obras. El hombre, armado de la Gracia habitual, puede marchar de virtud en virtud; pero aunque perteneciéndole los frutos que adquiere, no son exclusivamente suyos, porque trabaja con capital de Dios, con los anticipos de Dios.

En fin, *Dios corona su obra*; justifica al hombre para siempre, declarándolo ahora sí justo, porque el hombre lo es en efecto. Concierto admirable, en que Dios está siempre activo sin suprimir ni estorbar la actividad del hombre y en que el hombre realiza su salvación sin salirse para nada del soberano dominio de Dios.

III. La santificación.

1. *La idea de santidad.*—2. *Justicia y santidad.*

1. En el concepto de santidad es donde aparece más ancho y profundo el abismo que separa al Cristianismo del paganismo clásico. La antigua religión de los Griegos y de los Romanos ni siquiera soñaba en la santidad de los dioses. En ningún caso podía aplicarse el epíteto de santo a los dioses del Olimpo. Muy extrañas debieron ser para los oídos paganos las frases bíblicas como estas: "Sed santos, porque Yo soy santo"; "Yo soy santo, Yo que os santifico".

Por oscuros que puedan ser el sentido primordial y etimológico de la palabra *santo* en hebreo, las fases de su evolución semántica, los grados de espiritualización que ella ha alcanzado en el transcurso de las edades, siguiendo los progresos de la Revelación, lo cierto es que la noción bíblica

de santidad es esencialmente religiosa y moral, conviniendo a Dios de manera excelente y a los seres finitos con relación a Dios [54]. En el Antiguo Testamento, el santo era el hombre que estaba unido a Dios por un nexo de consagración o de especial pertenencia; en el Nuevo, el santo es quien participa de la santidad misma de Dios.

Si la justificación y la santificación son comparadas entre sí, para distinguirlas, la segunda aparece como una perfección positiva, susceptible de progresos indefinidos, mientras que la primera se presenta sobre todo bajo su aspecto negativo —la remisión de los pecados—, que no parece tolerar el más ni el menos. La santificación incluye la noción misma de justificación, pero no se puede decir lo contrario, de suerte que se puede concebir un orden de providencia en el cual el hombre pecador sería simplemente declarado justo, siendo imposible imaginar, en cambio, un santo cuyos pecados no hubiesen sido perdonados. Desde este punto de vista, la justificación precede lógicamente a la santificación, a la que sirve de base.

2. Apresurémonos a decir que en el orden actual, el único que nos interesa, son inseparables las justificación y la santificación. Es fácil probarlo por dos series de textos.

San Pablo escribe a los Corintios:

¿De manera que ignoráis que los injustos no heredarán el reino de Dios? No os equivoquéis en esto: ni los impúdicos, ni los idólatras, ni los adúlteros, ni los afeminados, ni los infames, ni los ladrones, ni los avaros, ni los borrachos, ni los maldicientes, ni los tramposos heredarán el reino de Dios. Y he aquí lo que fuisteis, algunos de vosotros; pero fuisteis purificados, pero fuisteis santificados, pero fuisteis justificados por el nombre del Señor Jesucristo y por el Espíritu de nuestro Dios [55].

[54] La raíz hebrea *qdsh* no tiene, en todas sus formaciones actuales, sino sentidos religiosos y es difícil llegar a su significación física primitiva. Sin embargo, parece que la significación primordial es la de *separación*. Según esto, Dios es santo, primeramente en virtud de su majestad, de su trascendencia, de su inaccesibilidad; y luego a causa de su aversión a todo lo que es impuro, profano, moralmente malo; y las personas y las cosas santas vienen siendo las que un destino o una consagración especial separa del uso común y reserva para el servicio de Dios.

Para traducir las palabras que vienen de la raíz *qdsh*, los Setenta emplearon el adjetivo *ἅγιος* y sus derivados *ἁγιάζειν, ἁγιασμός, ἁγιότης, ἁγιωσύνη*. Todos estos derivados eran inusitados, o poco menos, en el lenguaje profano: al pasar al Nuevo Testamento conservaron su significación bíblica, con la tendencia a espiritualizarse cada vez más. La palabra griega *ἅγιος* no tenía gran cosa de común con el vocablo hebreo correspondiente. No se aplicaba a los dioses y casi ni a los hombres: aplicada a las cosas, significaba "augusto, sagrado", si se trataba de un objeto consagrado a los dioses del cielo; y, al contrario, "maldito, execrable", si se trataba de un objeto dedicado a los dioses infernales. Y era por lo demás de un empleo muy raro.

El Apóstol menciona, como al azar, una decena de vicios, entre los más comunes en los paganos, y sobre todo en Corinto; y recuerda que algunos de sus lectores —no generaliza demasiado para no lastimarlos— fueron culpables en otro tiempo; pero ¡qué importa!, puesto que todo ha sido borrado por el Bautismo. El Bautismo produjo de un golpe la purificación, la santificación, la justificación del pecador. En vano se esforzarán los exégetas demasiado sutiles en buscar una graduación entre estos tres efectos de la Gracia Sacramental. No existe la graduación; pero al colocar San Pablo la santificación en medio de los otros dos frutos del Bautismo, muestra que ella no es posterior a ellos. San Pablo usa del mismo lenguaje con los Efesios, nada más que aquí aplica a la Iglesia entera lo que allá decía de cada cristiano:

Cristo amó a la Iglesia y se entregó por ella, a fin de santificarla purificándola en el baño de agua, por la palabra, para ofrecerse a Sí mismo a la Iglesia gloriosa, sin tacha, ni arruga, ni cosa semejante, sino santa e inmaculada [56].

La santidad no es el privilegio de un grupo selecto; es el patrimonio de todos los cristianos dignos de este nombre. Cuando el Apóstol escribe a los *santos* de Roma, de Corinto, de Filipos o de cualquier otra ciudad, no establece varias categorías de fieles: se dirige a todos indistintamente [57].

[55] I Cor. VI, 9-11. En cuanto al último versículo, véase el t. I, p. 194. *Ἀλλὰ ἀπελούσασθε, ἀλλὰ ἡγιάσθητε, ἀλλὰ ἐδικαιώθητε.*

a) Los tres verbos están en aoristo y no en perfecto, porque no se trata de un resultado adquirido de una vez por todas y que no se pueda perder, sino de una gracia concedida en un momento preciso de la vida, en el bautismo. Por lo cual sería preferible emplear en francés el pasado definido (*fuisteis* santificados, etc.), si fuera más de acuerdo con el uso actual.—*b*) Mientras que los dos últimos verbos están en pasivo, el primero está en tiempo medio: diferencia de matiz que se debe observar. Por lo tanto, no hay por qué traducir: *habéis sido* lavados o purificados (Crampon, Lemonnyer, Second, etc.), sino *vosotros sois* purificados (*ihr liesset euch abwaschen*, Weizsäcker, Bachmann); porque se hace alusión al concurso del catecúmeno, quien no ha sido puramente pasivo.—*c*) No tuvo éxito la tentativa de Estio por establecer cierta graduación entre la purificación, la santificación y la justificación.

[56] Ef. V, 26. En cuanto a la explicación de este texto, véase adelante, p. 295-6.

[57] *Santos* es puesto en lugar de *cristianos* al menos treinta veces.

Todo cristiano es para Pablo un *santo*. El Apóstol deja a la palabra *santo* todo su valor. En unos cuantos textos, puede hablar únicamente de una santidad exterior y legal, que no es superior al nivel del Antiguo Testamento: cuando dice, por ejemplo, a propósito de los matrimonios mixtos: "El marido infiel es santificado por la mujer (fiel) y la mujer infiel es santificada por el (marido) fiel; sin esto vuestros hijos serían impuros, mientras que ahora son santos" [58]. Siendo tan íntima la unión conyugal, que los dos cónyuges no forman sino una sola carne, una sola persona moral, la santidad del uno aprovecha al otro; el cónyuge infiel y sus hijos están como rodeados por una atmósfera de santidad que acabará por penetrarlos: de la misma manera el agua mezclada con vino toma el sabor y el color del vino. Pero esta manera de hablar es excepcional. El cristiano, por el hecho de su bautismo, es santificado por el Espíritu Santo, del cual es el templo [59], y se hace amigo de Dios [60], es "llamado a la santidad" [61]; y ya sabemos que para San Pablo la vocación es siempre una vocación eficaz que obtiene su efecto. Por lo tanto, la santidad del cristiano no es solamente una santidad en potencia, sino una santidad al menos inicial cuyo germen no necesita más que fructificar.

De esta manera, la justificación no es, en la economía actual, la simple remisión de los pecados: es una reconciliación con Dios [62], que nos devuelve la amistad divina y con ella los bienes perdidos en Adán. Por lo cual es representada como una transformación de todo nuestro ser, como una metamorfosis que hace de todo cristiano "una criatura nueva" [63].

[58] I Cor. VII, 14. Pablo habla del caso en que uno de los esposos se hace cristiano *después* del matrimonio; porque prohibe la unión de un cristiano con un infiel, VII, 32; II Cor. VI, 14. En Rom. XI, 16 tenemos otro ejemplo de santidad exterior y legal: *Quod si delibatio sancta est, et massa; et si radix sancta, et rami.* La *raíz* es el pueblo elegido que comunica una especie de santidad extrínseca a las *ramas*, es decir, a los miembros de ese pueblo. Asimismo la bendición pronunciada sobre un alimento lo *santifica*, hace que éste ya no sea impuro ni profano (I Tim. IV, 5).

[59] I Cor. III, 16; II Cor. VI, 16.

[60] Col. III, 12; Rom. I, 7.

[61] I Cor. I, 2: *ἡγιασμένοις ἐν Χ. Ἰ., κλητοῖς ἁγίοις*. Rom. I, 7: *omnibus qui sunt Romae, dilectis Dei, vocatis sanctis.* Nótese aquí que Pablo: *a*) se dirige a todos los fieles: *b*) a todos los llama amigos de Dios (*ἀγαπητοὶ Θεοῦ*); *c*) supone que todos están llamados a la santidad (*κλητοὶ ἅγιοι*). Y *κλητοὶ ἅγιοι* debe entenderse como *κλητὸς ἀπόστολος* (Rom. I, 1; I Cor. I, 1), "llamados a la santidad" de una vocación efectiva y eficaz que pone en posesión de la santidad.

[62] Rom. V, 10-11; II Cor. V, 18-19.

[63] II Cor. V, 17: *εἴ τις ἐν Χριστῷ καινὴ κτίσις*. Véanse: Ef. II, 10; Col. III, 10.

CAPITULO II

LOS SACRAMENTOS

No existe en el Nuevo Testamento un término general que designe los ritos simbólicos instituidos por Jesucristo para conferir la Gracia. En virtud de que *μυστήριον* —harto a menudo traducido por *sacramentum* en la Biblia latina— toma a veces el sentido de símbolo o de signo sagrado, pareció el término más propio para expresar los vehículos sensibles de la Gracia cuando se quiso comprenderlos bajo una denominación única [1]. Desde muy al principio fueron llamados de esa manera el Bautismo, la imposición de las manos que lo sella y la Eucaristía que lo acompaña; pero la naturaleza especial de estos tres ritos, que incorporan al neófito a la asamblea cristiana y hacen pensar en las iniciaciones religiosas del paganismo, hacía difícil la extensión del nombre de *misterios* a los otros Sacramentos. La palabra latina correspondiente, *sacramentum*, se prestaba mejor, por su vaguedad misma, para significar instituciones dispares, cuyo rasgo común era ciertamente el carácter sagrado, pero en las cuales eran de llamar más la atención, a primera vista, las semejanzas que las diferencias específicas: por lo cual es aplicada ya por San Agustín a todos o a casi todos los Sacramentos, no haciendo él en esto más que generalizar el uso de Tertuliano y de San Cipriano.

De los siete Sacramentos de la Iglesia, la Extremaunción no es mencionada por San Pablo; ni tampoco la Penitencia [2], muy probablemente.

[1] Véase al final la nota L.

[2] Hablamos de la Penitencia como *Sacramento*. El "ministerio de reconciliación" (II Cor. V, 18) confiado a los Apóstoles no es el poder de las llaves. Las Epístolas hacen clara mención de una especie de penitencia pública consistente en poner al culpable en cuarentena y en excluirlo de la comunidad cristiana hasta la enmienda de él (II Tes. III, 6.14-15; I Cor. V, 3-5; II Cor. II, 6-10); pero no es todavía la Penitencia Sacramental.

Al contrario, sus alusiones al Bautismo y, por concomitancia, a la Confirmación, son muy frecuentes; su enseñanza sobre la Eucaristía es más completa que la de los Evangelistas; sus aserciones sobre el Orden y el Matrimonio permiten concluir que los considera como signos sagrados que confieren la Gracia, sin que de ello se pueda inferir *directamente* que él los crea instituidos por Jesucristo.

I. El Bautismo.

1. *Múltiple simbolismo del Bautismo.*—2. *Muerte y resurrección místicas.*—3. *La Fe y el Bautismo.*

1. El rito del Bautismo por inmersión, que fue la práctica ordinaria de la Iglesia primitiva, puede ser considerado al menos bajo cuatro aspectos simbólicos: como *baño sagrado,* símbolo de purificación interior; como *retorno a la luz,* símbolo de iluminación espiritual; como *amortajamiento místico,* símbolo de muerte del hombre antiguo y de unión a la Muerte de Cristo; como *resurrección mística,* símbolo de regeneración y de vida nueva.

Más tarde, el simbolismo se enriqueció con dos elementos: la unción, emblema de la unión del neófito al olivo verdadero, y el cambio de hábito, emblema de transformación moral; pero este doble simbolismo, sugerido o no por el lenguaje de San Pablo, no debe ocuparnos aquí, porque nada nos prueba que proceda de los tiempos apostólicos [3]. De los cuatro aspectos señalados arriba, el primero, el que es evocado primeramente por la etimología y que más naturalmente se presenta al espíritu, fue también el más común en el origen. El segundo fue particularmente popular a

[3] Este múltiple simbolismo es bien expuesto por San Cirilo de Jerusalén (*Catech. Mystagog.* II): *a*) Renunciación: negación del hombre viejo (II, 2, XXXIV, 1077).—*b*) Unción de aceite bendito (*ἐλαίῳ ἐπορκιστῷ*): injerto en el olivo verdadero (1080). Esta unción difiere de la unción del crisma (*μῦρον χρίσμα*) que forma parte del Sacramento de la Confirmación y del que se habla más adelante (*Catech. Mystag.* III).— *c*) Triple inmersión: muerte y sepultura (1080-1).—*d*) Triple emersión: resurrección e iluminación espirituales (*Ibid.*).—*e*) Vestiduras blancas: Gracia Santificante (*Catech. Myst.* IV, 8, XXXIV, 1104).—Se ve el mismo simbolismo, pero menos metódico, en el *De Mysteriis* y en el *De Sacramentis* atribuidos a San Ambrosio.—El *De Baptismo* de Tertuliano, que es polémico más bien que dogmático, casi no se detiene en el simbolismo. Véase *De corona,* 3.

partir del siglo segundo; desde San Justino, *iluminar* e *iluminación* se convirtieron en sinónimos de "bautizar" y de "bautismo" [4]. Estas maneras de hablar y de concebir son muy frecuentes en Pablo. Los cristianos tienen "los ojos del corazón iluminados" [5]; son "hijos de la luz e hijos del pleno día" [6]. Aún más: la luz que los penetra en el bautismo los cambia en centros luminosos; ellos la reflejan y la esparcen, así como un cristal herido de los rayos del sol deslumbra y centellea: los cristianos brillan como "luminarias puestas en el mundo" [7] y aun son "lumbre en el Señor" [8]. Tampoco ignora Pablo que el Bautismo es un "baño de regeneración y de renovación" [9]: que en él son "purificados, santificados, justificados" [10] todos los fieles; que queriendo prepararse Jesucristo una esposa perfecta y digna de El, la santifica "purificándola mediante el baño del agua en la palabra" [11]. No se trata aquí, ciertamente, de una purificación material: la ablución bautismal debe su eficacia a la palabra todopoderosa que la eleva a la dignidad de rito sacramental. Sin embargo, no es la purificación del alma por la remisión de los pecados, ni la iluminación de la inteligencia por la Fe lo que San Pablo se complace en poner de relieve cuando habla del Bautismo: son la muerte y la resurrección místicas figuradas y producidas por el Sacramento.

2. El renacimiento del hombre tiene por condición esencial una muerte previa. Jesucristo no es salvador sino por la Cruz y no nos salva sino asociándonos a su Muerte. Pero para que llegue a ser saludable, es menester que esta muerte ideal se realice en cada uno de nosotros y esto es lo que tiene lugar en el Bautismo:

[4] San Justino es el primero en servirse de la palabra *φωτισμός*, en el sentido de Bautismo (*Apol.* I, 61: *καλεῖται δὲ τοῦτο τὸ λουτρὸν φωτισμός*); pero su manera de hablar parece mostrar que ese término era generalmente usado en su tiempo.

[5] Ef. I, 18: *πεφωτισμένους τοὺς ὀφθαλμοὺς τῆς καρδίας ὑμῶν.*

[6] I Tes. V, 5: *πάντες γὰρ ὑμεῖς υἱοὶ φωτός ἐστε καὶ υἱοὶ ἡμέρας.*

[7] Filip. II, 15: *φαίνεσθε ὡς φωστῆρες ἐν κόσμῳ.*

[8] Ef. V, 8: *νῦν δὲ φῶς ἐν Κυρίῳ· ὡς τέκνα φωτὸς περιπατεῖτε.*

[9] Tit. III, 5: *ἔσωσεν ἡμᾶς διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας.* Véase adelante, p. 299-300.

[10] I Cor. VI, 11: *ἀπελούσασθε... ἡγιάσθητε... ἐδικαιώθητε.*

[11] Ef. V, 26: *ἵνα αὐτὴν ἁγιάσῃ καθαρίσας τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος ἐν ῥήματι.* La hilación de los pensamientos es la siguiente: Jesucristo se entregó a la muerte por su Iglesia, *a fin* de santificarla purificando a cada uno de sus miembros en el Bautismo (*ἵνα* fin próximo, porque el Bautismo no tiene eficacia sino en virtud de la Muerte Redentora), *a fin* de prepararse una Esposa completamente pura y completamente bella (*ἵνα παραστήσῃ*, fin remoto, porque no es obtenido sino por medio del Bautismo, que es la aplicación, de la Muerte Redentora, a cada uno de los individuos).

¿Ignoráis que todos nosotros que fuimos bautizados en Cristo fuimos bautizados en su muerte? Fuimos, pues, sepultados con El por el bautismo (que existe) en su muerte, a fin de que así como Cristo resucitó de entre los muertos por la gloria del Padre, así también procedamos nosotros con nuevo tenor de vida. En efecto, si fuimos injertados en El por la semejanza de su muerte, lo seremos también por (la de) la resurrección, sabiendo que nuestro hombre viejo fue crucificado con El a fin de que el cuerpo del pecado fuese destruido, para que ya no seamos esclavos del pecado; porque aquel que muere es libertado del pecado [12].

Este texto condensa en pocas palabras de una admirable plenitud de sentido los efectos inmediatos del Bautismo, los bienes que éste nos asegura para el porvenir, los deberes que él nos impone en la actualidad. Por no distinguir esos diversos puntos de vista, exégetas y teólogos amalgaman ideas dispares y transforman una de las más bellas páginas de San Pablo en un insípido galimatías. No vamos a ocuparnos aquí más que de los frutos inmediatos del Bautismo. Ser bautizado en la Muerte de Cristo es ser bautizado en el Cristo moribundo, es decir, ser incorporado a Cristo en el acto mismo en que El nos salva es morir místicamente con Aquel que sufrió la muerte en nombre y para provecho de todos. Esa Muerte Mística es una

—Es muy verosímil que el Apóstol haga aquí alusión al *baño* por el cual se preparaba la esposa para su toilette nupcial, pero está fuera de duda que *τὸ λουτρὸν τοῦ ὕδατος* designa al Bautismo. El Salvador quiere santificar a su Iglesia para que ésta sea digna de El; y la santifica *purificándola* "por el baño del agua" (*καθαρίσας*, en relación con el aoristo *ἁγιάσῃ*, no indica anterioridad sino simultaneidad). — ¿A qué se refiere la expresión *ἐν ῥήματι* y qué significa? No se puede hacerla referir a *ἁγιάσῃ*, mucho muy alejado; ni a *τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος*, porque no podría formar una expresión única ni con *λουτρόν*, ni con *ὕδωρ*, y porque la repetición del artículo (*τῷ ἐν ῥήματι* o *τοῦ ἐν ῥήματι*) sería, consiguientemente, indispensable; así es que se refiere a *καθαρίσας*. Algunos autores protestantes quieren que *ἐν ῥήματι* signifique "por la palabra evangélica"; pero *ῥῆμα*, sobre todo sin artículo, jamás significa ni puede significar el Evangelio; se necesitaría un complemento determinativo, por ejemplo *ῥῆμα τῆς πίστεως* (Rom. X, 8), *Χριστοῦ* (Rom. X, 17), *Θεοῦ* (Ef. VI, 17; Hebr. VI, 5). Otros (San Juan Crisóstomo, etc.) piensan que se trata de la fórmula del Bautismo; pero si esta fórmula estuviera designada de una manera *directa y específica*, sería necesario el artículo (*ἐν τῷ ῥήματι*). Por lo tanto, el único sentido admisible es este: "purificándola por el bautismo del agua (dativo instrumental) *por medio de* una palabra" (*ἐν* instrumental). El agua bautismal no tiene por sí *sola* el poder de purificar el alma; es menester que se le agregue "una palabra", la cual es, de hecho, la fórmula del Bautismo, aunque aquí está designada solamente de una manera genérica: "Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum" (Agustín).

[12] Rom. VI, 3-7. Véase el tomo I, p. 251-3.

realidad, porque sus efectos son realísimos: muerte al pecado, muerte al hombre viejo, muerte a la Ley.

Según ciertos comentaristas protestantes, la muerte al pecado no es otra cosa que el resultado de una ficción legal: Dios nos considera como a muertos, así como nos trata como a justos, sin que haya en nosotros ningún cambio. A lo más hacen consistir el cambio en una ruptura decisiva de la voluntad con el pecado, con sus instintos y sus aspiraciones, y esto bajo el imperio siempre renovado de la Fe en la muerte de Cristo *por* el pecado. Esta explicación no explica nada. Nadie niega que por el hecho del Bautismo tiene el cristiano el deber de perseverar en un estado de muerte con relación al pecado; pero este deber implica, si se le analiza, un cambio interior del orden moral. San Pablo no se contenta con decir: "Morid al pecado", pues dice: "Estáis muertos al pecado". Por lo tanto, morir al pecado es quitarse la mancha del pecado, pero es al mismo tiempo ser librado de su tiranía y ser puesto en condiciones de resistir en lo sucesivo a sus asaltos. No hay restricción ni excepción: pecado original, pecados actuales, todo lo que se llama pecado en el verdadero sentido de la palabra, desaparece en el Bautismo; porque "ya no hay condenación para aquellos que están en Cristo Jesús" [13]. Ayer podían ellos ser idólatras, impuros, ladrones, calumniadores, blasfemos; ahora están "purificados, santificados, justificados en el nombre del Señor Jesucristo" [14].

La muerte al hombre viejo es una consecuencia de la muerte al pecado. Cuando fuimos bautizados en la Muerte de Cristo "nuestro hombre viejo fue crucificado con El" [15]. El hombre viejo designa todo aquello que tenemos de común con el primer Adán, todo lo que directa o indirectamente tenemos de él, como jefe religioso de la Humanidad. Todo eso se acabó por el hecho de nuestra unión con el segundo Adán. Es evidentísimo que la muerte al hombre viejo es progresiva, puesto que la inclinación al mal subsiste aun en el hombre regenerado; pero el hombre viejo recibió el golpe mortal; con el antídoto de la Gracia, la concupiscencia —llamada aquí "el cuerpo del pecado"— se vuelve impotente e inofensiva.

Es claro también que el Bautismo cristiano viene siendo una muerte a la Ley Mosaica: "Por la Ley morí a la Ley a fin de vivir en Dios; fui crucificado con Cristo; así es que ya no soy yo quien vivo, sino que es Cristo quien vive en mí. Hermanos míos, moristeis a la Ley por el cuerpo de Cristo... Ya estamos libres de la Ley, habiendo muerto a esta (Ley) que

[13] Rom. VIII, 1.
[14] I. Cor. VI, 11.
[15] Rom. VI, 6.

nos mantenía" cautivos [16]. En este último pasaje parece evidente la alusión al Bautismo; y es, en efecto, el Bautismo lo que pone término a todas nuestras esclavitudes: "El que muere queda libre del pecado" y de todas sus consecuencias. Probablemente se debe decir otro tanto del texto precedente; porque ¿en qué momento fue crucificado el Apóstol con Jesucristo si no en el rito bautismal que lo unía al Cristo moribundo?

No sin motivo estableció siempre el Apóstol una estrecha liga entre la muerte y la resurrección espirituales. En efecto, es imposible morir al pecado sin comenzar a vivir a la Gracia: "Si morimos con Cristo creemos que viviremos también con El... Si fuimos injertados en El por la semejanza de su muerte, lo seremos también por la de su resurrección" [17]. Nuestra nueva vida puede no ser visible, pero existe necesariamente, porque es un corolario de nuestra muerte: "Estáis muertos y vuestra vida está oculta con Cristo en Dios" [18]. No puede ser de otra manera, puesto que el Bautismo, que es la tumba del hombre viejo, es también la cuna del hombre nuevo [19].

Para apreciar este lenguaje debemos relacionar las siguientes locuciones: "ser bautizado en (*εἰς*) Cristo" y "revestirse de Cristo" [20]. No podríamos dar la razón a quienes pretenden que el sentido etimológico de "bautizar" y el sentido figurado de "revestirse" desaparecieron por completo de esas maneras de hablar. Ser bautizado en Cristo es ser sumergido en el Cristo místico como en el elemento natural de nuestra vida nueva; y, por lo tanto, es la misma cosa que ser bautizado en el Cuerpo de Cristo, es decir, incorporado a su Cuerpo Místico. De la misma manera, revestirse de Cristo es quedar envuelto en esa atmósfera divina, convertido en miembro vivo de Cristo, sujeto a esa fuerza sobrenatural que se llama el alma de la Iglesia y que es precisamente el Espíritu Santo. El Apóstol se complace en decir "revestirse de Cristo o del Señor Jesucristo, revestirse del hombre nuevo, revestirse de inmortalidad, revestirse de las armas de luz, revestirse de la armadura de Dios, con el casco de la salvación, la coraza de la fe y de la caridad"; y en todos estos ejemplos se deja ver claramente el sentido figurado. Nos revestimos de Cristo menos como con un manto que cubra nuestra miseria que como de una forma vital que nos hace participar de su vida.

Casi todos los frutos del Bautismo considerado como principio de una vida nueva están admirablemente resumidos en el texto siguiente: "Dios

[16] Gal. II, 19; Rom. VII, 6.

[17] Rom. VI, 8 (véase II Tim. II, 11); VI, 5.

[18] Col. III, 3.

[19] Col. II, 12: *consepulti ei in baptismo, in quo et resurrexistis.*

[20] En cuanto a "ser bautizado en Cristo", véase la Nota X, al final de este volumen.

nos salvó por el baño de regeneración y de renovación del Espíritu Santo, que derramó sobre nosotros copiosamente por Jesucristo nuestro Salvador, a fin de que, justificados por su gracia, vengamos a ser herederos, en esperanza, de la vida eterna" [21]. Según esto, se pueden descuidar los puntos accesorios: El Bautismo es un baño de regeneración y de renovación: *un baño* que purifica el alma de todas las manchas pasadas; *de regeneración,* porque es un segundo nacimiento por el agua y el Espíritu Santo, que nos hace hijos de Dios, así como el primer nacimiento nos constituyó esclavos del pecado; *de renovación,* porque bajo la influencia del Espíritu creador, el neófito deja al hombre viejo, se reviste el nuevo, se transforma en todo su ser, se convierte en una criatura nueva. Además, el Bautismo es el don del Espíritu Santo derramado en nuestros corazones por el Padre, con la mediación del Hijo. En fin, el Bautismo nos hace herederos de la vida eterna al conferirnos la filiación adoptiva: verdaderos herederos, aunque sea diferido el disfrute efectivo de nuestro patrimonio, siendo en cuanto a esto únicamente herederos en esperanza (*κληρονόμοι κατ' ἐλπίδα*); pero por otros pasajes sabemos que del lado de Dios es cierta nuestra esperanza.

3. San Pablo atribuye también a la Fe todos los efectos que acabamos de asignar al Bautismo: la Justicia, la Vida, la Salvación, la Filiación adoptiva, la posesión del Espíritu Santo. ¿De dónde viene esta estrecha unión, esta mutua compenetración de la Fe y del Bautismo? Tenemos primeramente la

[21] Tit. III, 5-7: *ἔσωσεν ἡμᾶς διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως Πνεύματος ἁγίου, οὗ ἐξέχεεν ἐφ' ἡμᾶς πλουσίως διὰ 'Ιησοῦ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν, ἵνα δικαιωθέντες τῇ ἐκείνου χάριτι κληρονόμοι γενηθῶμεν κατ' ἐλπίδα ζωῆς αἰωνίου.* *a*) El sujeto de la frase es ciertamente Dios, que acaba de ser nombrado (*τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Θεοῦ*) y a quien pertenece la Misericordia por apropiación (*κατὰ τὸ αὐτοῦ ἔλεος*). — *b*) El genitivo *ἀνακαινώσεως* podría depender, en rigor, de *διά,* lo que daría *dos* instrumentos de salvación: el Bautismo y la renovación; pero es mucho más natural hacerlo depender (con la Vulgata) de *λουτροῦ.* El Bautismo es descrito, según esto, como una regeneración y como una renovación. — *c*) El *baño* (*λουτρόν*) es ciertamente el Bautismo. El sentido figurado de *purificación,* imaginado por algunos exégetas para explicar la ausencia del artículo delante de *λουτρόν,* es universalmente rechazado en nuestros días. — *d*) Este baño es un baño de *regeneración* porque *produce* la regeneración, cosa en que convienen casi todos los exégetas, aun los heterodoxos (véase a B. Weiss, *Meyer's Kommentar*[1], 1902, p. 369). La palabra *παλιγγενεσία* no es aclarada por Mat. XIX, 28 (segundo y último ejemplo en el N. T.), donde significa la renovación del mundo después de la parusia. Más bien se debe hacer la comparación con Juan III, 3 (nisi quis renatus fuerit denuo); y con Juan III, 4-7. — *e*) La *renovación* (*ἀνακαίνωσις*) es otro aspecto de la *regeneración.* La regeneración expresa el *hecho* de un *segundo* nacimiento (*πάλιν*), porque el primero nos constituye herederos del pecado (Juan III, 7: *δεῖ ὑμᾶς γεννηθῆναι ἄνωθεν*: ya sea que *ἄνωθεν* signifique *de nuevo,* como lo entiende Nicodemo, ya sea que quiera

simultaneidad. Casi todos los destinatarios de las cartas de Pablo habían recibido el Bautismo al mismo tiempo que el don de la Fe: este doble recuerdo se confundía en la memoria de ellos. La instrucción de los catecúmenos era a la sazón muy condensada: "Cualquiera que crea y reciba el bautismo será salvo", había dicho el Señor al subir al Cielo, como si los dos actos fueran simultáneos. Y, en efecto, los tres mil hombres convertidos por Pedro en la primera Pentecostés fueron bautizados el mismo día [22]; el eunuco de la reina Candace bajó de su carruaje para recibir el Bautismo de manos del diácono Felipe que acababa de catequizarlo [23]; el carcelero de San Pablo fue bautizado con toda su familia la noche misma en que abrazó la Fe [24]; los doce discípulos de Efeso, que no habían recibido todavía más bautismo que el de Juan, "creyeron en Jesús y fueron bautizados" [25]. Una fórmula semejante resume los trabajos del Apóstol en Corinto [26]. No hay intervalo todavía entre la Fe y el Bautismo.

A este primer nexo exterior, que resulta de la simultaneidad de los dos actos y de la identidad de los dos recuerdos, se agrega otro, más íntimo y que radica en la naturaleza de las cosas. Para San Pablo, la Fe concreta, la Fe normal, la Fe que justifica no es un simple asentimiento de la inteligencia a una verdad especulativa: es el amén de la razón, de la voluntad, de todo el hombre, al Evangelio, es decir, a la Economía de la salvación de que Dios es el autor y Jesucristo el heraldo. Consiguientemente, esta Fe inicial —de la que Pablo se ocupa sobre todo, por haber sido ella para él mismo, de la misma manera que para sus primeros lectores, el punto decisivo de su vida y el momento crítico de su destino— comprende necesariamente, con la ofrenda de uno mismo a Dios, el deseo implícito del Bautismo. No solamente no se concibe sin la Fe el bautismo de un adulto, puesto que no se concibe sin la penitencia (*μετάνοια*) y la conversión a Dios, sino que la Fe sincera y justificante no se concibe tampoco sin el deseo del Bautismo. Por esta razón se atribuye nuestra regeneración espiritual, ora a la Fe, ora al Bautismo, porque el acto y el rito guardan una dependencia mutua y ejercen una causalidad común. No es una fantasía el caso de un catecúmeno sorprendido por la muerte antes del sacramento, pero es accidental y excepcional; y la teoría

decir *de arriba*, no es menor la necesidad de un segundo nacimiento); la renovación expresa la *calidad* de este segundo nacimiento, presentado en todas partes como una *creación*, como la producción de un ser *nuevo*, como una *metamorfosis* (II Cor. V, 17; Gal. VI, 15; Rom. XII, 2; II Cor. III, 18; Ef. II, 15; IV, 21; Col. III, 10, etc.).

[22] Hechos II, 41.

[23] Hechos VIII, 38.

[24] Hechos XVI, 33.

[25] Hechos XIX, 5.

[26] Hechos XVIII.

hace abstracción de las excepciones y de los accidentes: "Todos vosotros sois hijos de Dios, por la fe, en Cristo Jesús. Porque todos vosotros, que fuisteis bautizados en Cristo, fuisteis revestidos de Cristo" [27]. De esta manera la filiación adoptiva es atribuida al mismo tiempo a la Fe y al Bautismo. Ya no sois, dice el Apóstol, *criaturitas* (*νήπιοι, παῖδες*), como en otro tiempo lo fueron los Judíos, que vivían en régimen de tutela y bajo un pedagogo; sois hijos de Dios (*υἱοὶ Θεοῦ*), ya en edad madura, emancipados de la Ley, en plena posesión de vuestro patrimonio y de todos vuestros derechos; y sois todo esto por la Fe viva que os une a Cristo Jesús y que os hace participar de sus prerrogativas. ¡Imposible que no seáis hijos de Dios! Bautizados en Cristo os revestisteis de Cristo, tenéis la forma de Cristo y, consiguientemente, la filiación adoptiva inherente a esa forma. En efecto, la unión a Cristo es lo que nos hace hijos de Dios; y esta unión es realizada por la Fe y por el Bautismo; pero ni la unión efectiva del Bautismo puede producirse sin la unión afectiva de la Fe, ni la unión afectiva de la Fe sin una relación intrínseca con la unión efectiva del Bautismo; y precisamente por tender la unión afectiva de la Fe de una manera esencial a la unión efectiva del Bautismo se hace ella misma efectiva; y no sólo no están opuestas las dos concepciones sino que se unen.

II. La Confirmación.

Estando tan estrechamente unida al Bautismo la colación del Espíritu

[27] Gal. III, 26-27: *Πάντες γὰρ υἱοὶ Θεοῦ ἐστε διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε Χριστὸν ἐνεδύσασθε.* — *a*) El primer *γάρ* da la razón de la afirmación precedente (*At ubi venit fides, jam non sumus sub paedagogo*). La razón de ello es que ahora somos *hijos de Dios* (*υἱοὶ Θεοῦ*), ya en plena madurez, que ya no somos lo que en otro tiempo, antes de la venida de Cristo: *νήπιοι* (IV, 13) o *παῖδες* (idea contenida en *παιδαγωγός*), *criaturitas*. — *b*) El énfasis recae sobre la palabra *πάντες*, puesta a la cabeza de la frase y acentuada además por el *ὅσοι* de la siguiente frase. El Apóstol debía solamente probar que los Judíos no están ya bajo la Ley (non *sumus* sub paedagogo), y prueba algo más: prueba que ningún cristiano puede estar bajo la Ley, *porque* todos son hijos de Dios, todos están bautizados en Cristo. *c*) Las palabras *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* podrían depender de *πίστις*, porque en griego bíblico se dice a veces *πιστεύειν ἐν* y también *πίστις ἐν* (Ef. I, 15; Col. I, 4), lo cual permite suprimir el artículo definido delante de *ἐν X. Ἰ.* Según esto, nosotros seríamos hijos de Dios *por la fe en Cristo Jesús*. Sin embargo, más vale hacer referir directamente *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*, así como *διὰ πίστεως*, a *υἱοὶ Θεοῦ ἐστε* (Sois hijos de Dios por la fe, en Cristo Jesús, o también: Sois hijos de Dios en Cristo Jesús, por la fe).

Santo por la imposición de las manos, los dos actos no parecían ser sino las partes integrantes de un mismo rito. Es indudable que la pregunta de San Pablo a los discípulos de Efeso, a quienes él creía bautizados con el Bautismo cristiano, muestra suficientemente que esos actos eran no solamente distintos sino separables [28]; y, de hecho, los Samaritanos bautizados por el diácono Felipe no recibieron el Espíritu Santo sino más tarde, a la llegada de los Apóstoles [29]: sin embargo, como para separar la Confirmación respecto del Bautismo no había más motivo que la ausencia de un ministro idóneo, ordinariamente eran conferidos juntos los dos sacramentos y formaban dos artículos conexos de la catequesis elemental.

Aunque suponiendo San Pablo que los cristianos recibieron el Espíritu Santo en el Bautismo, no menciona la imposición de las manos sino a propósito del Sacramento del Orden. Muchos teólogos quieren ver una alusión a la Confirmación en el siguiente pasaje: "Quien nos fortifica con vosotros en Cristo es Dios, quien también nos marcó con un sello y nos dió las arras del Espíritu" [30]. Es muy débil la argumentación fundada sobre este texto: casi no puede apoyarse en los verbos fortificar o confirmar (*βεβαιῶν, qui confirmat*), sellar (*σφραγισάμενος, qui signavit*), ungir (*χρίσας, qui unxit*); porque esos términos no se aplicaron sino más tarde a la Confirmación y tienen por sujeto a Dios, no al ministro sagrado. Además, no se trata aquí de todos los fieles sino de Pablo y de sus compañeros, especialmente de Silvano y de Timoteo; y no se ve cómo estos últimos podrían referir a un don que les es común con todos los cristianos el impulso de que necesitan los Apóstoles para el digno ejercicio de su ministerio. La unción de donde dimana esta fuerza divina es la vocación misma que ellos tienen para el Apostolado; y el sello que marca son las operaciones del Espíritu Santo por las cuales se les autoriza su misión.

Hay, sin embargo, una alusión harto clara respecto a la Confirmación

[28] Hechos XIX, 2.

[29] Hechos VIII, 17-18.

[30] II Cor. I, 21-22: *Ὁ δὲ βεβαιῶν ἡμᾶς σὺν ὑμῖν καὶ χρίσας ἡμᾶς Θεός, ὁ καὶ σφραγισάμενος ἡμᾶς καὶ δοὺς τὸν ἀρραβῶνα τοῦ Πνεύματος ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν*. La palabra *βεβαιοῦν* no tiene por sí sola nada que se refiera a un rito sacramental (véanse: Rom. XV, 8; I Cor. I, 6.8; Col. II, 7). La *fuerza* que Dios confiere a los Apóstoles tiene el efecto de aumentarles la adhesión, tal vez el amor mismo, la fidelidad a Cristo (*εἰς Χριστόν*); y, consiguientemente, los ayuda a que cumplan mejor su ministerio. — El verbo *χρίειν* designa en todos los demás pasajes la unción del Mesías (Lucas IV, 18, citación de Is. LXI, 1; Hebr. I, 9, alusión a Salmo XLIV (XLV), 8; Hechos IV, 27 y X, 38, alusión probable a uno de esos dos textos). Aquí se trata de la unción preparatoria a la misión apostólica: *Spiritus Domini unxit me, evangelizare pauperibus misit me*. — *σφραγίζειν* no indica necesariamente el sello impreso por el Espíritu Santo en el Sacramento de la Confirmación.

en el texto en que la mayor parte de los teólogos no ven nada: "Así como el cuerpo es uno y tiene muchos miembros, siendo todos los miembros del cuerpo, a pesar de su número, un solo cuerpo, de la misma manera ocurre en Cristo; porque en un mismo Espíritu fuimos bautizados en un solo cuerpo todos nosotros, tanto Judíos como Griegos, lo mismo esclavos que hombres libres y todos fuimos abrevados en el mismo Espíritu" [31]. Cuatro razones nos hacen pensar que esta infusión del Espíritu designa el Sacramento de la Confirmación: El verbo en aoristo (*ἐποτίσθημεν*) indica, no un estado permanente, ni una acción a menudo repetida, sino un rito transitorio análogo y paralelo al del Bautismo. Por otro lado, no se puede pensar en el Bautismo mismo, que acaba justamente de ser nombrado, ni en la Bebida Eucarística que no se podría reconocer bajo este enigma. Las palabras de Pablo describen la formación del Cuerpo Místico: por el Bautismo es injertado el neófito en Cristo, es sumergido en Cristo, incorporado a Cristo; y entonces interviene el Espíritu Santo, alma de la Iglesia, para infundirle una vida nueva; la colación del Espíritu Santo completa la incorporación del Bautismo. Tanto en el Antiguo Testamento como en el Nuevo, la misión del Espíritu de Dios se presenta ordinariamente bajo el símbolo de una efusión, de una afluencia, de un efluvio [32]. ¿Habrá alguna imagen más adecuada para designar el rito sagrado que renueva y perpetúa en el seno de la Iglesia el milagro de Pentecostés?

III. *La Eucaristía.*

1. *Fórmulas de Pablo.* — 2. *Alusiones al Sacrificio.*

1. Si el Bautismo da nacimiento al Cuerpo Místico, la Eucaristía lo

[31] I Cor. XII, 13: *Καὶ γὰρ ἐν ἑνὶ Πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν... καὶ πάντες ἓν Πνεῦμα ἐποτίσθημεν*. El texto griego autorizado tiene *εἰς ἓν πνεῦμα* (*in unum Spiritum*), lección que es favorecida por la Vulgata actual (*in uno Spiritu*). Pero los críticos más competentes prefieren la lección adoptada por nosotros, que es la de los principales manuscritos griegos, de un gran número de Padres (Atanasio, Crisóstomo, Ambrosio, Agustín, etc.), de las versiones siríacas, coptas, armenia, etíope, gótica, itálica y aun de la Vulgata primitiva, a juzgar por los más antiguos códices, tales como el *Amiatinus* (*Omnes unum Spiritum potati sumus*). — Tal vez se podría traducir con mayor energía: "Fuimos impregnados en el mismo Espíritu", o también: "Bebimos, aspiramos el mismo Espíritu".

[32] Is. XII, 3; XXXII, 15; XLIV, 3; Jer. II, 13; Ezeq. XLVII, 1; Zac. XII, 10; XIV, 8; Joel, II, 28, etc. — Juan VII, 39-40; Hechos II, 17.18.33; Tit. III, 6, etc.

alimenta y lo hace crecer. San Pablo presenta al mismo tiempo la figura de ambos Sacramentos. Los Hebreos, dice el Apóstol, "fueron bautizados en Moisés en la nube y en el mar; y todos comieron el mismo alimento espiritual y todos bebieron la misma bebida espiritual" [33]. Se dice que el maná y el agua de la roca eran *espirituales,* tanto porque fueron el fruto de un milagro como porque figuraban los dos elementos de la Eucaristía, que es el alimento y la bebida del hombre regenerado por el Bautismo.

A una conjetura fortuita es a lo que debemos la enseñanza de Pablo acerca de la Eucaristía. La había dado él de viva voz a los Corintios, como a todos sus otros catecúmenos, y no la habría repetido por escrito si no hubiera sido por las dudas de los nuevos cristianos con relación a los idolotitos y sin sus irreverencias en la celebración del ágape. Es de creerse que la enseñanza oral de San Pablo era más amplia, pero es difícil suponerla más precisa. Primeramente, el Apóstol nos indica la fuente de sus informaciones: Jesucristo mismo: "Yo recibí del Señor lo que a mi vez os he transmitido" [34]. Al referir la institución de la Eucaristía, San Pablo insiste en las circunstancias de tiempo —"la noche misma en que el Señor Jesús fue entregado" a sus enemigos, "al final de la comida" de adiós—, o para fijar más fácilmente la escena en el espíritu de los neófitos, o, más bien, para ponerla en relación directa con la Muerte del Señor Jesús.

No podría ser más clara la fórmula de consagración del pan: sería no solamente oscura sino ininteligible y contradictoria si el Salvador hubiese dicho: "Este pan es mi cuerpo"; porque es absolutamente imposible que una cosa sea y no sea al mismo tiempo, ni se resolvería la dificultad ocultando el Cuerpo de Cristo en el pan ordinario, porque siempre sería falso que el pan real *fuera* el verdadero Cuerpo de Cristo. Pero Jesús habla sin equívoco:

[33] I Cor. X, 1-2. Los Israelitas recibieron un *bautismo figurativo* y tuvieron parte en una *eucaristía figurativa* (*πνευματικὸν βρῶμα, πνευματικὸν πόμα*). San Pablo emplea los términos generales alimento y bebida para mejor señalar la relación con los elementos eucarísticos. Aquel alimento y aquella bebida eran *espirituales* porque tenían un significado típico o *espiritual* (X, 6: *Ταῦτα δὲ τύποι ἡμῶν ἐγενήθησαν*. Hágase la comparación, en cuanto a esta acepción de la palabra "espiritual", con Apoc. XI, 8). Eran *espirituales* también de otra manera, porque no eran puramente materiales, ya que eran milagrosos, ya que procedían de la Piedra *espiritual* (X, 4: *πνευματικὸν ἔπιον πόμα· ἔπινον γὰρ ἐκ πνευματικῆς πέτρας*. Nótese el *γὰρ* que explica el epíteto *πνευματικόν* y hágase la comparación, en cuanto a esta acepción, con I Pedro II, 5).

[34] I Cor. XI, 23.

"Este es mi cuerpo, el cual (es) por vosotros" [35]. El sujeto de la frase es el pronombre demostrativo "este", es decir, lo que veis ante vosotros, lo que Yo os indico con un ademán, lo que no está designado todavía ni como pan ordinario ni como Cuerpo de Cristo y cuyo sentido será determinado al final de la proposición, cuando se haga una afirmación. El verbo substantivo que sirve de enlace expresa como siempre la identidad pura y simple entre el sujeto y el predicado. Y es consolador ver cómo se unen ahora los exégetas protestantes y racionalistas a los católicos para reconocer una verdad tan elemental y para rechazar la exégesis tendenciosa que traducía "ser" por "significar", contrariando el uso bíblico tanto como el profano. ¿Habrá equívoco en el predicado? ¿Deberá tomarse la palabra "cuerpo" en sentido figurado? La hipótesis es inaceptable por la sencilla razón de que desnaturaliza sin motivo el sentido natural de los términos; y se verá mejor el absurdo si se substituye la palabra "cuerpo" por su pretendido equivalente: "Esto es el símbolo de mi cuerpo, el cual (símbolo) es por vosotros. Cualquiera que coma el pan y beba el cáliz indignamente es culpable del símbolo del cuerpo y del símbolo de la sangre del Señor". En cuanto a la identificación del Cuerpo Eucarístico con la Iglesia, lo mejor es no decir nada. Ciertos sistemas no necesitan ninguna refutación; y no se les señala sino para mostrar las soluciones desesperadas a que lleva el abandono del único sentido natural y legítimo [36].

[35]

I Cor. XI, 24.	Luc. XXII, 19.	Marcos XXIV, 22	Mat. XXVI, 26.
τοῦτό μού ἐστιν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν.	*τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον*	*τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου.*	*τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου.*

La parte esencial de la fórmula es idéntica en los cuatro textos. En cuanto al texto de San Lucas, desde el punto de vista crítico, consúltese a W. B. Frankland, *The early Eucharist* (A. D. 30-180), Londres, 1902, p. 115-119 (según él, la *historia más extensa* es ciertamente de San Lucas pero no pertenecería a la primera redacción del Evangelio). En cuanto a la adición de *κλώμενον* en el pasaje de San Pablo, adición autorizada por muchos testimonios, pero con muchas variantes (*θρυπτόμενον, frangitur, frangetur, traditur, tradetur, datur*), véase a Scrivener-Miller, *Introduction*[4], 1894, t. II, p. 381-2. Las variantes son un argumento muy serio contra la autenticidad de *κλώμενον*. Si lo conservamos, será menester entenderlo del *Cuerpo eucarístico,* en concordancia con I Cor. X, 16.

[36] Axel Andersen (*Das Abendmahl in den zwei ersten Jahrhunderten nach Christus,* Giessen, 1904) sienta la tesis (p. 4) de que el *cuerpo* de Cristo significa aquí, lo mismo que en otras partes, la Iglesia y (p. 6) que no siendo la muerte de Cristo, a los ojos de Pablo, un sacrificio, la sangre de Cristo (en Rom. III, 25; Ef. I, 7, etc.) no es la Sangre verdadera, sino que designa simplemente la muerte violenta. Terminado su trabajo, el autor supo que la identificación del Cuerpo de Cristo con

Tomada aisladamente, independientemente de las alusiones y de las circunstancias que la determinan, la otra fórmula de consagración ("Este cáliz es la nueva alianza en mi sangre" [37]) ofrecería dificultades. Aquí hay dos metonimias, de las cuales la una toma el continente por el contenido y la otra toma el efecto por la causa, la nueva alianza concluida en la Sangre de Cristo por la Sangre de Cristo que sella la nueva alianza. Sin embargo, la primera de esas metonimias es de un uso tan corriente que "este cáliz" despierta al instante en el espíritu la idea de una bebida. Por lo demás, el lenguaje metonímico era de rigor, a menos de retener el vago demostrativo "este". En efecto, Jesús no podía decir: "Este vino es mi sangre" sin proferir un error y sin imponer a la Fe de sus discípulos una ecuación ininteligible. La segunda metonimia es un poco menos usual; pero se esclarece cuando es colocada en su contexto: no pudiendo ser el contenido de una copa material la alianza sellada en la Sangre, es menester que esto sea la Sangre de la Alianza.—Jesucristo obra de la misma manera (ὡσαύτως) en las dos consagraciones; entre los dos actos reina un paralelismo completo, de modo que si en virtud de las palabras sacramentales tenemos por un lado el Cuerpo de Cristo, por el otro tendremos su Sangre.—Ya no deja ninguna duda la alusión manifiesta al relato del Exodo. Al rociar al pueblo con la sangre

la Iglesia ya había sido propuesta por Baur y adoptada por Pfleiderer, por Schmiedel y, sobre todo, por Hoffmann. Es muy reducida la erudición del profesor de Cristianía: no sospecha que su descubrimiento es tan antiguo como Erasmo y Zuinglio.

[37]

I Cor. XI, 25.	Luc. XXII, 20.	Marc. XIV, 24	Mat. XXVI, 27.
τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι.	τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον.	τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν	τοῦτο γάρ ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν

En cuanto al alcance de estos textos, desde el punto de vista del sacrificio eucarístico, véase a Franzelin, *De eucharistiae sacramento et sacrificio*, Roma, 1868, t. XI, p. 335-341. En cuanto al sentido tradicional de la Iglesia, con relación al Sacrificio del Altar, véase a Rauschen, *Eucharistie und Bussakrament in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche*, Friburgo de B., 1908, p. 46-69 (crítica de Wieland, *Mensa und Confessio*, Munich, 1906). Buen resumen de los testimonios patrísticos de los dos primeros siglos, en Frankland (*op. cit.*, p. 3-29); pero el autor, que es anglicano, no admite la realidad del sacrificio eucarístico: "In the Eucharist is an oblation of God's natural gifts, with offerings of thanks and praise upon an heavenly altar: but the Divine Gifts are received, not offered" (p. 111).

del sacrificio, Moisés dijo: "He aquí la sangre de la alianza". Así es que son una misma cosa la sangre de la Alianza y la Alianza en la Sangre.

Seguramente que en ambas fórmulas la palabra del Hijo de Dios es creadora. La verdad enunciada no es anterior a la enunciación misma, como en las afirmaciones ordinarias: es su producto. Pero Jesucristo había habituado a los discípulos a estos milagros de su palabra; y Aquel que curaba con una palabra, diciendo: "Tu hijo está sano", o: "Estás libre de tu enfermedad", merecía el mismo crédito cuando con una fórmula análoga otorgaba el prometido Don de su Cuerpo y de su Sangre.

San Pablo agrega a la doble consagración la orden dada por Cristo a los Apóstoles de que perpetúen la Eucaristía hasta la consumación de los siglos [38]. San Lucas no la menciona sino hasta después de la consagración del pan; y los otros Sinópticos la pasan en silencio, quizá juzgándola superflua por razón de la tradición viva de la Iglesia.

2. En virtud del precepto divino y de la explicación proporcionada por el Apóstol, la Eucaristía viene siendo un rito conmemorativo: "Haced esto

[38] Los críticos racionalistas que niegan la institución de la Eucaristía por Jesucristo no desconocen la Fe de la Iglesia primitiva ni siquiera la de los Apóstoles en esa institución. Pero los Apóstoles se equivocaron sobre el sentido de las palabras de Jesús. ¿Qué quería, pues, Jesús? Según Spitta (*Zur Geschichte und Litteratur des Urchristentums*, Leipzig, 1893, t. I, p. 207-337: *Die urchristl. Traditionen über Ursprung und Sinn des Abendmahls*), Jesús estaba de tal manera obsesionado por sus pensamientos escatológicos, que creía asistir al festín mesiánico e invitaba a sus discípulos a comer y a beber en ese festín (p. 333).—A. Jülicher (*Zur Geschichte der Abendmahlsfeier in der ältesten Kirche* en los *Theolog. Abhandlungen* en honor de Weizsäcker, Friburgo de B., 1892, p. 215-250) cree que Jesús tenía simplemente la intención de hacer una parábola o comparación abreviada, como cuando decía: Yo soy la Viña. Lleno de ideas de su próxima muerte, Jesús *comparaba* el pan a su cuerpo a punto de ser martirizado y el vino a su sangre en vísperas de ser derramada. Sus palabras, según esto, no tuvieron un significado más profundo y no se debió la Eucaristía sino a una mala inteligencia.—J. Hoffmann (*Das Abendmahl im Urchristentum*, Berlín, 1903) afirma que la Eucaristía nació de las comidas hechas en común por los primeros discípulos mientras esperaban juntos la parusia del Señor que era considerada como inminente. Como tardara la parusia, se echó mano del fin trágico de Jesús y aun se acabó por asociar la comida de todos los días al recuerdo de la última Cena. Desde ese momento quedó instituida la Eucaristía. Se le añadió más tarde la idea de la muerte redentora.—Andersen da un paso más en el camino de la paradoja (*Das Abendmahl*, etc.). La evolución dogmática de la Eucaristía siguió, según él, esta marcha ascendente: *A*) *Comida religiosa*, de la que Dios primeramente y luego, insensiblemente, Cristo (Era apostólica) fueron el centro.—*B*) *Manducación de la carne de Cristo* (a partir de San Justino).—*C*) *Sacrificio de la carne de Cristo* (a partir de San Cipriano). ¿Dónde se detendrá la fantasía de los historiadores del Dogma?

en memoria mía. Porque cuantas veces comáis este pan y bebáis esta copa anunciáis la muerte del Señor, hasta que El venga". Pero el rito eucarístico no es una simple conmemoración del Sacrificio de la Cruz: es en sí mismo un sacrificio conmemorativo. San Pablo no dice: "Este cáliz es conmemorativo de la nueva alianza concluida en el Calvario en mi sangre", sino lo siguiente: "Este cáliz es precisamente la alianza", o, en otros términos: "La sangre contenida en esta copa sella la alianza". Es, pues, la sangre de una víctima; y el rito que la derramará místicamente tendrá el carácter de un sacrificio. Esto resulta todavía más claramente del texto paralelo de San Lucas: "Este cáliz es la nueva alianza en mi sangre, la cual es derramada por vosotros". San Lucas no dice que la sangre *será* derramada en el momento de la Pasión; dice que la sangre *es* derramada ahora, en el instante en que se consuma el rito eucarístico; y dice también, con mayor energía, que el cáliz —es decir, la sangre contenida en el cáliz— es derramada por los hombres. Tomada aisladamente, la fórmula de consagración del pan no sugeriría la idea de sacrificio: "Este es mi cuerpo el cual es por vosotros". Se podría entender lo siguiente: "que os es dado en alimento", en lugar de: "que es inmolado por vosotros". Y el texto más explícito de San Lucas no disiparía por completo la duda: "Este es mi cuerpo que es dado (o entregado) por vosotros". Es cierto que podría uno preguntarse si un cuerpo dado en alimento no es, por ese solo hecho, un cuerpo inmolado, y sobre todo si las palabras "dado por vosotros" significan verdaderamente "dado en alimento", y si no designan como en todos los demás pasajes el acto por el cual Cristo se ofrece como víctima. Pero de todas maneras habría cierta oscuridad haciendo abstracción del paralelismo.

Otro pasaje de San Pablo nos proporciona un suplemento de luz. Queriendo probar a los Corintios que la participación en los banquetes idolátricos es cosa ilícita, sea cual fuere la intención que a éstos lleve, en virtud del escándalo que se da y de que en ello hay un peligro y un acto formal de idolatría, el Apóstol apela a la conciencia de ellos: "Hablo a gentes sensatas; juzgad por vosotros mismos de lo que digo. ¿Acaso el cáliz de bendición que bendecimos no es la comunión en la Sangre de Cristo? ¿El pan que partimos no es la comunión en el cuerpo de Cristo? Por haber un solo pan, somos, a pesar de nuestro número, un solo cuerpo; porque participamos de ese mismo pan. Ved a Israel según la carne: ¿los que comen las víctimas no comulgan en el altar?" Y San Pablo, sacando la lección moral de esta doctrina, concluye en estos términos: "Lo que los paganos inmolan, lo inmolan no a Dios sino a los demonios. Y yo no quiero que vosotros seáis los comensales de los demonios. Vosotros no podéis beber la copa del Señor y la copa de los demonios; no podéis tomar parte en la mesa del Señor y en la mesa de los demonios" [39]. Si los razonamientos del Apóstol no son sofismas, la comunión eucarística es para los cristianos lo que la manducación de los idolotitos para los Gentiles y el banquete sagrado para los Judíos. Pues bien, el banquete sagrado tiene una significación religiosa; constituye un acto de culto en cuanto es el complemento del sacrificio y en cuanto une a los fieles con el sacerdote sacrificador, con el altar en que fue inmolada la víctima y con la víctima misma.

IV. El Orden.

El rito de consagración de los ministros sagrados fue siempre y en todas partes la imposición de las manos. Indeterminado en sí, este rito recibe su significación precisa de las circunstancias que lo rodean y de las palabras que lo acompañan. En la Escritura vemos que imponen las manos: el superior para bendecir, el taumaturgo para curar, los Apóstoles para conferir el Espíritu Santo, los jerarcas de la Iglesia para comunicar el poder de que están investidos [40]. La idea común a estos cuatro actos es la transmisión de un don espiritual, de un favor sobrenatural o de un poder sagrado.

Todos los fieles habían concurrido a la elección de los siete diáconos helenistas, pero solamente los Apóstoles les impusieron las manos. Se trataba de hacerlos idóneos para una función santa por su naturaleza, porque la celebración del ágape estaba todavía estrechamente ligada a la Eucaristía. Por lo cual se cuidaba de que los candidatos estuviesen llenos del Espíritu Santo; la imposición de las manos se hacía en medio de las oraciones públicas; terminada la ceremonia, los Siete asumían, aparte del cuidado de las mesas, el ministerio de la predicación y la administración del Bautismo, pero sin pretender comunicar el Espíritu Santo, cosa exclusivamente reservada a los Apóstoles. La institución de los diáconos tuvo un carácter religioso y el poder de ellos era de orden espiritual aunque sin dejar de ser subalterno [41].

---

[39] I Cor. X, 15-21. Véase el t. I, p. 135-6.

[40] En el Nuevo Testamento, el único ejemplo de bendición por imposición de las manos es Mat. XIX, 13. En todos los demás pasajes se imponen las manos, ya para dar la salud o la vida (Mat. IX, 18; Marc. V, 23; XVI, 18; Luc. IV, 40; Hechos IX, 12. 17; XXVIII, 8), ya para conferir el Espíritu Santo o el poder del Orden (Hechos VI, 6; VIII, 17; XIX, 6; I Tim. IV, 14; II Tim. I, 6; Hebr. VI, 2).

[41] Hechos II, 1-6.

La imposición de las manos se usaba también para el grado intermedio de la clericatura. Cuando Pablo escribe a Timoteo: "No impongas ligeramente las manos sobre ninguno" [42], habla precisamente de los *ancianos*, en el sentido eclesiástico, y no de los hombres avanzados en edad.

En fin, el mismo rito —abstracción hecha de las palabras y de las oraciones que debían acompañarlo— servía igualmente para el grado superior de la jerarquía; y aquí son un poco más explícitos los textos. Casi no se puede resistir a la impresión de que la imposición de las manos descrita en el capítulo XIII de los Hechos tenía por objeto transmitir a Bernabé y a Saulo el supremo poder del Orden. Una simple bendición de adiós no hubiese estado rodeada de tanta solemnidad, precedida de ayunos y dada durante la liturgia, conforme a mandato expreso del Espíritu Santo. Los misioneros son especialmente designados para la conversión de los Gentiles, es decir, para la fundación de Iglesias nuevas en que les es indispensable el poder del Orden. De hecho, poco después los vemos instituir *ancianos* (πρεσβυτέρους) en las ciudades en que establecen cristiandades. Es de creer que nadie hubiese entendido de otra manera el pasaje de los Hechos sin la dificultad de hallar en Antioquía un ministro idóneo. Si Bernabé, el principal personaje de esa Iglesia, según todas las apariencias, no era obispo, ¿cómo vamos a suponer que los otros profetas y doctores mencionados después de él fueran más que él? Por otro lado, San Lucas no menciona la presencia de los Apóstoles en Antioquía en esta concurrencia. Se puede decir, ciertamente, que no había por qué mencionarla si se reconocía, como todo lo hace creer, que jamás se confiere un poder sino por quien lo posee. Si se tratara de una simple bendición, estaría en pie la dificultad, puesto que la bendición baja del superior y no procede de los inferiores ni de los iguales.

Con la consagración de Timoteo por San Pablo nos hallamos en un terreno más firme. El Apóstol escribe a su discípulo: "No descuides la gracia (χάρισμα) que está en ti por la profecía (o a causa de las profecías), con la imposición de las manos del colegio presbiteral. Te exhorto a que avives la gracia de Dios (χάρισμα), la cual está en ti por la imposición de las manos" [43]. Aquí tenemos un rito exterior —la imposición de

[42] I Tim. V, 22.

[43]

I Tim. IV, 16:	II Tim. I, 6-7:
Μὴ ἀμέλει τοῦ χαρίσματος	*Ἀναμιμνήσκω σε ἀναζωπυρεῖν τὸ χάρισμα τοῦ Θεοῦ,*
ὃ ἐδόθη σοι διὰ προφητείας	*ὅ ἐστιν ἐν σοὶ*
μετὰ ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν τοῦ πρεσβυτερίου.	*διὰ τῆς ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν μου. Οὐ γὰρ ἔδωκεν ἡμῖν ὁ Θεὸς κτλ.*

las manos— y una Gracia interior producida por el rito. ¿Cuál es esta Gracia, este *Carisma?* No es, evidentemente, el don puramente gratuito que el Espíritu Santo otorga o retira según El quiere, don que no es permanente y que nadie puede avivar o hacer nacer. Tampoco es, como algunos piensan, el carácter episcopal, el poder del Orden, porque éste no tiene necesidad de ser reavivado, ya que no es susceptible de aumento ni de disminución. Dicho carisma es más bien la aptitud sobrenatural recibida por el digno ejercicio de un ministerio sagrado, casi lo que nosotros llamamos Gracias de estado, es decir, el conjunto de los dones espirituales y el derecho a las Gracias actuales que exigen los deberes del episcopado. Aso-

Según estos dos textos comparados entre sí: *A*) Timoteo *posee al recibir las epístolas de Pablo* un carisma (ὅ ἐστιν ἐν σοί) *que le fue dado en otro tiempo* de una vez por todas (ὃ ἐδόθη σοι), *B*) con motivo o *a causa de las profecías* que le designaban para ese cargo (διὰ προφητείας), *C*) *por la imposición de las manos* del Apóstol (διὰ τῆς ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν μου), *D*) *con el concurso* del presbiterado que también impuso las manos (μετὰ ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν τοῦ πρεσβυτερίου).

A) El sentido de *carisma* es explicado por II Tim. I, 7: "Non enim dedit nobis Deus spiritum timoris; sed virtutis et dilectionis et sobrietatis". El espíritu de fuerza, de amor y de moderación: tal es el *carisma* que el discípulo debe *avivar* en las circunstancias peligrosas en que se hallan él y su maestro. Ese carisma está adormecido, pero no ha muerto, porque es el principio de la Gracia de estado, de manera que es indestructible como esta Gracia misma.

B) El inciso διὰ προφητείας tiene doble sentido. Si se toma προφητείας en el acusativo plural —lo que parece más adecuado desde todos los puntos de vista— el sentido será "a causa de las profecías", es decir, de lo que dicen de ti los fieles dotados del *carisma de profecía*. Véase I Tim. I, 28: "Commendo tibi, secundum praecedentes in te *prophetias*, ut milites in illis militiam bonam". Si la profecía se toma en genitivo singular, como en la Vulgata (la expresión profética, como arriba, o el carisma profético poseído por Timoteo), ella sería la razón determinante y, por así decir, la causa moral (διά) de la promoción de Timoteo.

C) El inciso διὰ τῆς ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν μου indica sin ambigüedades la causa instrumental (física o moral, según los sistemas) de la producción del carisma especial: esto es el rito sacramental de la imposición de las manos.

D) En fin, el cambio de preposición (μετά en lugar de διά) invita a no atribuir a la imposición de manos del presbiterado el mismo valor que a la imposición de manos de Pablo: ésta es activa, opera el efecto (διά), aquélla es únicamente concomitante (μετά); la una es esencial al rito, la otra le da más brillo.

El Concilio de Trento (*Ses.* XXIII, cap. 3) invoca a II Tim. I, 6, como una prueba irrefutable de que el Orden es Sacramento. Timoteo había recibido el Orden en toda su plenitud, puesto que tenía el poder de imponer las manos a su vez (I Tim. V, 22). Pero no hay por qué deducir de nuestros textos que la consagración episcopal sea un Sacramento *en cuanto es distinta de la ordenación sacerdotal.* En efecto, es muy probable que hayan sido conferidos a Timoteo todos los poderes del Orden por una *sola* imposición de manos. Nada se opone a ello en teoría, como lo reconoce Belarmino; y Petau piensa que tal fue la costumbre de la Iglesia primitiva.

ciado al carácter y al poder del Orden, ese carisma es distinto, sin embargo. Mientras que el carácter es indeleble y el poder es inalienable, el carisma puede languidecer por falta de esfuerzos o de vigilancia; y, si no se extingue por completo, sí tiene necesidad, cuando menos, de ser reavivado. San Pablo indica muy claramente la naturaleza de ese carisma cuando agrega: "Porque Dios no nos dió un espíritu de temor sino (un espíritu) de fortaleza, de caridad y de templanza". Este carisma entraña, pues, un aumento de Gracia interior, con las Gracias actuales que necesita el cargo episcopal. Pues bien, todo esto es conferido "por (διά) la imposición de las manos" del Apóstol, no sin el concurso y la asistencia (μετά) del colegio presbiteral de Efeso, si, como es probable, fue en Efeso donde tuvo lugar la consagración.

Así es que en la ordenación de Timoteo tenemos los tres principales elementos de lo que la Iglesia llama ahora Sacramento: un rito exterior, la imposición de las manos; una Gracia permanente (χάρισμα), fuente de diversas Gracias de estado, producida por ese rito (διά); una Gracia interior que corresponde al símbolo del rito exterior, determinado en su significación por un conjunto de circunstancias, tales como la designación profética y la misión a la cual estaba destinado Timoteo. Que se trata de una institución divina, con la promulgación inmediata o mediata por Jesucristo, es algo evidente desde el momento en que se liga la Gracia a un rito.

V. El Matrimonio.

A esta citación del Génesis: "El hombre dejará a su padre y a su madre y se unirá a su esposa y los dos serán una sola carne", San Pablo agrega la siguiente reflexión: "Grande es este sacramento; y yo digo: con relación a Cristo y a la Iglesia" [44]. Según el Concilio de Trento, el Sacramento del Matrimonio está *insinuado* en este texto [45]. Esta palabra

[44] Ef. V, 32: *Τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν, ἐγὼ δὲ λέγω εἰς Χριστὸν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν.* ¿Cuál es el misterio, es decir, el *sentido oculto*, señalado por el Apóstol? Una de tres: o el misterio es el texto mismo del Génesis en cuanto es figura; o es el matrimonio en su carácter figurativo con arreglo a su primitiva institución; o es la unión de Cristo y de la Iglesia. No parece admisible esta última hipótesis, porque supone una intolerable tautología: Este misterio, a saber, la unión de Cristo y de la Iglesia, es grande, quiero decir que con relación a Cristo y a la Iglesia. En el fondo, las otras dos hipótesis no hacen más que una; porque poco importa que sea el texto bíblico o la cosa expresada por el texto lo que constituye el misterio.

[45] *Ses.* XXIV: "Paulus innuit".

es la más exacta. A falta de una afirmación expresa, hay allí una indicación que el teólogo debe tener en cuenta.

No es que se pueda sacar algo de la traducción latina: *Sacramentum hoc magnum est.* El sentido bíblico de *sacramentum* (μυστήριον) no es Sacramento: es, ora un secreto designio de Dios con relación a la salvación de los hombres, ora una palabra o un hecho que encierra una significación simbólica. La argumentación que se base en el texto del Apóstol para probar que el Matrimonio es un verdadero Sacramento es mucho más compleja; y, por grande que sea el cuidado que se ponga en defenderla, quedarán siempre puntos débiles. Nadie niega que la unión conyugal tiene un carácter sagrado, que sea un sacramento en el sentido más lato de la palabra. Según San Pablo, la primitiva institución del matrimonio, o, lo que viene a ser casi lo mismo, el relato del Génesis acerca de esta institución, es un gran misterio que simboliza la unión de Cristo y de su Iglesia y que es, consiguientemente, el signo de una cosa eminentemente santa: *Sacramentum hoc magnum est, id est sacrae rei signum, scilicet conjunctionis Christi et Ecclesiae,* dice Santo Tomás. Si se trata de un tipo propiamente dicho, el matrimonio sería, por este capítulo, un sacramento con el mismo título que la circuncisión y los sacrificios de la antigua Ley. Estamos todavía muy lejos del signo sensible instituido por Jesucristo para producir la Gracia que él significa. Es indudable que, una vez probada la producción eficaz de la Gracia, la institución divina se deduciría naturalmente del hecho de que sólo a Dios pertenece el ligar la Gracia a un rito exterior; y la promulgación por Cristo seguiría por vía de corolario, puesto que Jesucristo es el mediador único y universal de la Nueva Alianza. Por lo tanto, el punto principal está en saber si nuestro texto nos permite concluir que el matrimonio cristiano confiere la Gracia Santificante en el momento en que se le contrae. Ningún teólogo católico ha sostenido la afirmativa con mayor sutileza escolástica y erudición escrituraria que el P. Palmieri. Su razonamiento puede resumirse así: Los ritos figurativos de la Nueva Ley son por naturaleza prácticos y no especulativos, es decir, producen la Gracia que significan; y el matrimonio cristiano figura, según San Pablo, la unión de Cristo y de su Iglesia, de manera que produce la Gracia significada por esta unión. Si el matrimonio cristiano *in facto esse* impone a los esposos obligaciones sobrenaturales, es menester que confiera *in fieri* una Gracia interior proporcionada a esas obligaciones.

Se objetará que el símbolo del misterioso himeneo de Cristo y de su Iglesia es el matrimonio en sí, no el matrimonio cristiano; que consiguientemente, si la argumentación precedente probara algo, probaría que todo matrimonio es un Sacramento. Pero es fácil de resolver la objeción. En

primer lugar, el matrimonio cristiano —San Pablo no habla aquí más que de éste, puesto que se dirige exclusivamente a los fieles— impone a los cónyuges deberes especiales que exigen el concurso de Gracias especiales. Los esposos cristianos deben modelarse, en sus relaciones mutuas, conforme a Cristo y su Iglesia: por un lado, sumisión respetuosa hasta el sacrificio, por el otro amor sincero hasta la muerte. Esta fuente de obligaciones sobrenaturales supone una fuente correspondiente de Gracias sobrenaturales; y San Pablo se coloca ciertamente en esta hipótesis cuando los conjura a que realicen en sí mismos el himeneo de la Iglesia y de Cristo del cual es un emblema la unión de ellos. En segundo lugar, todo matrimonio podría ser signo, sin ser por esto signo eficaz, como lo es el matrimonio cristiano. Los ritos de la Nueva Ley son conmemorativos y no proféticos; no miran hacia un porvenir todavía en potencia, sino hacia el pasado al que hacen revivir; son prácticos y no especulativos; no sólo figuran la Gracia, sino que la producen. Si la circuncisión hubiera sido conservada por Jesucristo como signo de su Alianza con la Humanidad, habría lugar a creer que se hubiese convertido en Sacramento en el sentido estricto de la palabra. Cambiando de dirección y de sentido, vuelta hacia el pasado y no hacia el porvenir, habría sido capaz de producir de una manera efectiva la Gracia de la Alianza; mientras que, abandonada a sí misma como un rito ínfimo y grosero, pierde todo su valor después de la Muerte de Cristo. Así también el matrimonio, que antiguamente era el tipo de la unión de Cristo con su Iglesia, cambia de significación cuando esta unión se consuma en el Gólgota: de profético se hace conmemorativo; de especulativo se convierte en práctico; de inerte, en eficaz.

Sin embargo, para que el argumento sacado de nuestro texto fuera decisivo, habría que demostrar: que el simbolismo indicado por San Pablo no es una creación de su espíritu ni una relación mística imaginada por él —*ego autem dico*— sino que existe verdaderamente *a parte rei* por el hecho de una voluntad positiva de Dios; que este símbolo no es una simple figura profética sino un signo práctico y conmemorativo; que la Gracia inherente al matrimonio no viene solamente de las nuevas obligaciones anejas al estado conyugal —como acaece, por ejemplo, en el estado religioso—, sino que es conferida *instrumentalmente* por el rito mismo del contrato matrimonial *in fieri*. Pues bien, todo esto está más bien *insinuado* que afirmado en las palabras del Apóstol. Cuando se sabe de antemano que el matrimonio es un Sacramento, se puede hallar ciertamente en este texto una alusión más o menos clara al rito sacramental, pues de otra manera quizá no se podría pensar en buscarlo allí.

CAPITULO III

LA IGLESIA

I. La concepción paulina de la Iglesia.

1. *Los nombres de la Iglesia.*—2. *La Iglesia de Dios.*— 3. *Las características de la Iglesia.*

1. La raza elegida era, ya la *viña* guardada y cultivada por Dios con una celosa solicitud como en la célebre alegoría de Isaías a la que se refieren los Sinópticos [1], ya la cepa de viña transplantada a Canaán y susceptible de un crecimiento ilimitado:

Su sombra cubría las montañas,
sus ramas se parecían a los cedros de Dios;
extendía sus renuevos hasta el mar
y hasta el río sus vástagos [2].

San Juan da un giro diferente a este símbolo tan predilecto de los profetas [3]; San Pablo lo substituye por el de la oliva [4]. En efecto, Pablo

[1] Is. V, 2-7. Véanse: Mat. XXI, 28-41; Marc. XII, 1-9; Luc. XX, 9-16. La idea más semejante en San Pablo está en I Cor. III, 9: *Dei agricultura.*

[2] Salmo LXXIX (LXXX), 11-12. La viña era la reina de las plantas (Jueces IX, 12). Plinio dijo esto de la cepa: *Nullo fine crescit.*

[3] Os. X, 1; Jer. II, 21; Is. XXVII, 3-6; Cant. I, 6; VIII, 12, etc.—En San Juan (XV, 1-5), ya no es Israel la viña, pero el epíteto de "verdadera" muestra la alusión a la antigua alegoría.

[4] Rom. XI, 16-24. El nuevo símbolo adoptado por San Pablo puede apoyarse en Jer. XI, 16; Os. XIV, 7-9. Mientras que la cepa de la viña se propaga principal-

se representa el Bautismo como un injerto que empalmándonos con Cristo nos hace aspirar la savia divina; así es que era natural que él concibiese a la Iglesia bajo la imagen de una oliva que hunde sus raíces en las profundidades de la economía antigua y que crece hasta el infinito por la unión de nuevas ramas. La alegoría es transparente: la "raíz santa y el tronco bendito" son los patriarcas; la oliva es la Iglesia que sale de la Sinagoga por una especie de proceso vital; las ramas son los miembros de la Iglesia: algunas (los cristianos de raza judía) proceden de manera natural de la oliva castiza; las otras (los cristianos de la gentilidad) son tomados del árbol silvestre. La incredulidad arranca a las primeras; es la Fe lo que injerta a las segundas; pero las ramas desgajadas conservan siempre la esperanza de ser unidas de nuevo a su antiguo tronco, y las ramas injertadas deben siempre temer el ser arrojadas lejos a su vez.

Israel era todavía la *casa*, el *reino*, el *pueblo* de Jehová; Jehová era el padre de Israel, su rey, su Dios. La Iglesia, heredera de la Sinagoga, será también todo esto de una manera eminente. El punto de partida de la metáfora "casa de Jehová" parece ser la idea de familia más bien que la de edificio, aunque el sentido de edificio aparezca claramente en algunos pasajes [5]. El Apóstol casi no aplica a la Iglesia militante la noción de la teocracia judía, porque el "reino de Dios" tiene lo más a menudo en sí un valor escatológico [6]. Tampoco da el Apóstol a la Iglesia el nombre de pueblo de Dios, si no es en las reminiscencias del Antiguo Testamento [7].

---

mente por estacas o por acodos, se injertan en el olivo silvestre ramas de la oliva castiza. San Pablo describe el procedimiento inverso, como lo observó Orígenes en su comentario (trad. Rufin): "Sed nec hoc quidem lateat nos in hoc loco, quod non eo ordine Apostolus olivae et oleastri similitudinem posuit quo apud agricolas habetur. Illi enim magis olivam oleastro inserere et non olivae oleastrum solent; Paulus vero apostolica auctoritate ordine commutato res magis causis quam causas rebus aptavit". Por lo tanto, huelga buscar en la antigüedad ejemplos del procedimiento descrito por San Pablo. Sin embargo, véase a Ramsay, *The olive-tree and the wild-olive*, en el *Expositor*, 6/a. serie t. XI, 1905, p. 16-34, 152-160.

[5] Núm. XII, 7; Os. VIII, 1; Jer. XII, 7.—Véase Hebr. III, 6: "Christus tanquam filius in domo sua, quae domus sumus nos". Los *domestici* (*οἰκεῖοι*) fidei (Gal. VI, 10) y los *domestici* Dei (Ef. II, 19) pertenecen al mismo orden de ideas. Este último texto presenta un curioso ejemplo del tránsito gradual de la idea de familia (v. 19) a la de edificio (con cimientos y piedra angular v. 20-21) y de templo (v. 22) en el cual los fieles son las piedras vivas (*συνοικοδομεῖσθε*). Los cristianos son el templo de Dios porque Dios habita en ellos (II Cor. VI, 16); pero este habitar de Dios sugiere la idea de una construcción material que se construye y que se puede destruir (I Cor. III, 9-17).

[6] En cuanto al reino de Dios, véase p. 428-433.

[7] II Cor. VI, 16 citando a Lev. XXI, 11-12 con posible alusión a Ez. XXXVII,

El gran honor de la nación santa consistía en ser la *hija* y la *esposa* de Jehová. Pero al pasar a la nueva economía, el título de hijo cambia de naturaleza: de colectivo que era se hace individual. Desde ese momento, solamente la Iglesia es hija de Dios; los hijos de la Iglesia son quienes poseen personalmente la filiación adoptiva [8]. El nombre de esposa debió seguir una evolución semejante. Pero este símbolo del matrimonio, que desempeña un papel tan importante en los profetas [9], se usa muy poco en el Nuevo Testamento. San Juan y San Pablo lo recuerdan, el primero al describir las nupcias del Cordero [10], el segundo cuando llama al matrimonio un gran misterio "con relación a Cristo y a su Iglesia" [11] y cuando se atribuye las funciones y los sentimientos del paraninfo, encargado de conducir hasta Cristo a la esposa con que El se ha desposado [12]. Pero el Dios celoso de los profetas no pasó a los Evangelistas: tampoco la alegoría del matrimonio siguió su desenvolvimiento normal, que habría hecho del alma individual la esposa de Cristo. Sin embargo, hay en San Pablo y en el Evangelio sobradas alusiones para justificar el lenguaje de los escritores místicos [13]. Se necesitó del misterio de la Encarnación —un Dios hecho hombre y un hombre hecho Dios: dos naturalezas infinitamente distintas, juntas sin confusión en la unidad de una sola Persona— para dejar conjeturar una unión todavía más íntima que la de los esposos. Los espíritus estaban preparados para ello por el giro que había tomado, en la boca del Salvador, la alegoría de la Viña. Al prometer la Eucaristía y después de haberla instituido, Jesús había hablado de su unión con quienes comulgaban, en términos que implicaban una identidad de operaciones, de funciones y de vida. Sus palabras sentaban

---

27. Véanse: Rom. IX, 25-26 citando a Os. II, 25 y I, 10: Tito II, 14 con alusión a Ex. XIX, 5.

[8] Rom. VIII, 14: "Quicumque spiritu Dei aguntur ii sunt filii Dei". La filiación adoptiva es el patrimonio individual de los cristianos. Rom. VIII, 15-23; Gal. IV, 5; Ef. I, 5. En lugar de *υἱὸς Θεοῦ*, San Pablo dice también *τέκνον*, preferido por San Juan.

[9] Sobre todo Oseas.

[10] Apoc. XXI, 6-9; XXII, 17.

[11] Ef. V, 32. Véase p. 312.

[12] II Cor. XI, 2: "Aemulor enim vos Dei aemulatione; despondi enim vos uni viro, virginem castam, exhibere Christo". La Iglesia de Corinto, colectivamente, es la esposa. Pablo la desposó con Cristo a título de paraninfo, intermediario obligado, en Oriente, en las negociaciones matrimoniales. En calidad de paraninfo, Pablo está celoso *con el celo* mismo de Dios a quien representa y de cuyos sentimientos participa.

[13] Parábola de las diez vírgenes que esperan al esposo (Mat. XXV, 1-10); Jesucristo comparado al esposo (*νύμφιος*, Mat. IX, 15; Marc. II, 19-20; Luc. V, 34-35; Juan III, 29); y, además, los textos del Apocalipsis citados más arriba.

la base de la doctrina del Cuerpo Místico, doctrina que San Pablo aprovechó, pulimentándola y viéndola en todas sus facetas, para hacer de ella el punto culminante de su Moral y el centro de su enseñanza.

El *Cuerpo de Cristo* y *la Iglesia*: tales son en lo sucesivo los nombres más característicos de la esposa de Jesucristo: el primero le pertenecía como propio; y el segundo lo hereda parcialmente de la Sinagoga.

2. Dos palabras casi sinónimas (*qāhāl* y *'ēdāh*) designaban en el Antiguo Testamento a la asamblea religiosa del pueblo elegido, bajo la presidencia invisible de Jehová representado por sus mandatarios. Los Setenta y los traductores más recientes —Aquila, Símaco y Teodoción— traducen ordinariamente el primer término por *ἐκκλησία* y el segundo por *συναγωγή*. Pero en la época evangélica *συναγωγή* significaba el edificio en que los Judíos se reunían los sábados; y parece haber sido generalmente usado para las reuniones mismas. Esto era, para la comunidad cristiana, una razón imperiosa para apoderarse del otro término: a fin de distinguirse de la Sinagoga, se llamó Iglesia. El creer que esta palabra está tomada de las turbulentas reuniones de las democracias griegas es sacrificar sin provecho al espíritu de sistema todas las verosimilitudes y todos los datos positivos de la historia.

Teniendo en cuenta su origen histórico, este nombre debía designar a la Iglesia universal antes de aplicarse a las Iglesias particulares; y esto es, en efecto, lo que nosotros tenemos comprobado. Jesucristo se propone fundar sobre Pedro a *su Iglesia,* necesariamente única; tampoco San Lucas conocía más que una Iglesia, a pesar de la diversidad de lugares y de naciones; San Pablo mismo se acuerda de que persiguió a *la Iglesia de Dios*; y cuando identifica a esta Iglesia con el Cuerpo de Cristo o le da a Cristo por Jefe, es evidente que excluye de ello la pluralidad. Para designar a las Iglesias locales, Pablo dirá, por ejemplo, "la iglesia que está en Corinto", o, por derivación, "la iglesia de los Tesalonicenses"; a menos de que la Iglesia, en singular, no esté determinada por el contexto [14]. La Iglesia no es ni el

[14] La palabra *ἐκκλησία* se repite en el Nuevo Testamento 125 veces (de las cuales 63 corresponden a San Pablo y 23 a los Hechos). Los Evangelios no la usan, salvo Mat. XVI, 18 y XVIII, 17 (*bis*). En San Juan, donde aparece ella 23 veces (20 veces en el Apoc., a propósito de las cartas a las Iglesias de Asia y 3 veces en III Juan), su empleo no tiene nada de notable. La leemos una vez en la Epístola de Santiago (V, 14: Infirmatur quis in vobis? Inducat presbyteros Ecclesiae); 2 veces en la Epístola a los Hebreos, pero solamente en una citación del Antiguo Testamento (II, 12) y en una alusión a la economía antigua (XII, 23). Así es que casi únicamente en los Hechos y en San Pablo es donde podemos estudiar el valor de ella.

agregado de los creyentes, ni la suma de las comunidades particulares, sino un ser moral en el cual es esencial la unidad. "No solamente la parte está en el todo, sino que el todo está en la parte" [15]. He aquí por qué San Pablo se dirige a "la iglesia de Dios que está en Corinto"; en efecto, ya esté Ella en Corinto, en Efeso o en otras partes, siempre es la Iglesia; y es siempre la Iglesia de Dios, puesto que la Iglesia es esencialmente una. He aquí por qué el Apóstol llama a una iglesia particular Templo del Espíritu Santo y Esposa de Cristo: porque la iglesia particular no es sino una extensión de la Iglesia universal; y no conservaría sino por abuso el nombre de iglesia si estuviera separada de la Iglesia única.

3. Las metáforas que sirven para designar a la Iglesia indican muy

La palabra "iglesia" tiene en los Hechos una gran variedad de acepciones. La iglesia es: *a*) la asamblea profana de las ciudades griegas (sentido clásico, Hechos XIX, 39.41); *b*) el pueblo de Israel (en el discurso de Esteban, VII, 38); *c*) la asamblea cristiana (XIV, 27; XV, 3.4.22); *d*) una iglesia particular (XI, 22.26; XIII, 1; XIV, 23; XVIII, 22; XX, 17), las iglesias (XV, 41; XVI, 5); *e*) la Iglesia (V, 11; VIII, 1.3; IX, 31; XII, 1.5; XIX, 32) o la Iglesia de Dios (XX, 28); pero este último texto, que recuerda el lenguaje paulino, está tomado en efecto de un discurso de San Pablo.

En San Pablo, la palabra "iglesia" se vuelve técnica y no se aplica sino a la Iglesia Cristiana. Puede significar la Iglesia universal o una iglesia particular; a veces, por excepción, la iglesia reunida. *a*) La Iglesia universal se llama *la Iglesia* lisa y llanamente, sobre todo en las Epístolas de la cautividad (Filip. III, 6; Col. I, 18.24; Ef. I, 22; III, 10.21; V, 23.24.25.26.27.29.32; I Cor. XII, 28; I Tim. V, 16) o la Iglesia de Dios (Gal. I, 13; I Cor. X, 32; XV, 9; I Tim. III, 5.15.—*b*) La Iglesia local está designada por el contexto o por la indicación del lugar: *la iglesia que está en* (Rom. XVI, 1; I Cor. I, 2; II Cor. I, 1), *la iglesia que se halla en* (una casa particular, Rom. XVI, 5; I Cor. XVI, 19; Col. IV, 15).—*d*) en ciertos casos, aproximándose *ἐκκλησία* al sentido primitivo, designa 1).—*c*) El plural es empleado para significar el conjunto de las iglesias, ya absolutamente (Rom. XVI, 16; I Cor. VII, 17; XI, 16.22; XIV, 33; II Tes. I, 4), ya con una restricción expresa o tácita (Rom. XVI, 4; I Cor. XVI, 1; II Cor. VIII, 1, etc.); y también *cualquier iglesia* (I Cor. IV, 17), *ninguna iglesia* (Filip. IV, 15).—*d*) en ciertos casos, aproximándose *ἐκκλησία* al sentido primitivo, designa *la iglesia actualmente reunida*, la reunión religiosa de los fieles, I Cor. XIV, 34-35: "Mulieres in Ecclesiis taceant... Turpe est enim mulieri loqui in Ecclesia". Véase I Cor. XI, 18: *συνερχομένων ὑμῶν ἐν ἐκκλησίᾳ*. Todavía no se trata del edificio sagrado.

[15] La fórmula es de M. Harnack (*Entstehung und Entwickelung der Kirchenverfassung*, etc., Leipzig, 1910, p. 36). Un poco más adelante (p. 37): "Sie (die Kirche) ist also eine himmlische Groesse d. h. im Grunde nicht Einzelgemeinde, sondern Erscheinung des Ganzen in dem Teil". Cremer (*Biblisch-theol. Woerterbuch*[9], 1902, p. 548-550) demuestra muy bien que la noción de Iglesia universal es anterior a la de iglesia local.

bien las características y lo que ahora llamaremos las notas. Como Cuerpo Místico de Cristo, la Iglesia es *una*; como su esposa, es *santa*; como templo de Dios, tiene por fundamento a los *apóstoles*; como Reino de los Cielos, es *católica* o universal. Pero Pablo no se jacta de ser constante en sus metáforas; sin cesar pasa de una a otra; y esta mezcla de imágenes dispares engendraría cierta confusión si en interpretarlas se pusiera un rigor de purista. Recorramos rápidamente esas cuatro notas de unidad, de catolicidad, de apostolicidad, de santidad, sin salirnos de la Epístola a los Efesios en que están señaladas [16].

Nuestra incorporación común a Cristo es el gran principio de unidad. Para una sola cabeza un solo cuerpo, so pena de tener un monstruo. Así como no hay más que un solo Cristo natural, es imposible que haya más de un Cristo místico.

Velad por conservar la unidad del espíritu en la liga de la paz:
un solo cuerpo, y un solo Espíritu, así como fuisteis llamados a
participar por vocación de una misma esperanza;
un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo;
un solo Dios y Padre de todos los hombres,
Quien está por encima de todos, obra por todos, reside en todos [17].

Siete elementos —tres intrínsecos, tres exteriores, uno trascendente— entran en la constitución de la Iglesia y estrechan su unidad. La Iglesia es una en su principio material, puesto que es un solo cuerpo; una, en su principio formal, porque está animada por un mismo Espíritu; una, en

[16] Véase a Méritan, *L'ecclésiologie de l'ép. aux Ephésiens* (Rev. bibl., 1898, p. 343-369). En este artículo, escrito a propósito de dos obras anglicanas (Ch. Gore, *The Epistle to the Ephesians*, Londres, 1898, y Hort, *The Christian Ecclesia*, Londres, 1897), el autor estudia solamente las dos notas de unidad y de catolicidad.

[17] Ef. IV, 3-6: *Σπουδάζοντες τηρεῖν τὴν ἑνότητα τοῦ πνεύματος ἐν τῷ συνδέσμῳ τῆς εἰρήνης·*
ἓν σῶμα,
καὶ ἓν Πνεῦμα,
καθὼς καὶ ἐκλήθητε ἐν μιᾷ ἐλπίδι τῆς κλήσεως ὑμῶν·
εἷς Κύριος,
μία πίστις,
ἓν βάπτισμα·
εἷς Θεὸς καὶ πατὴρ πάντων, ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν.

Como de ordinario, Pablo apoya su Moral en el Dogma: recomienda mantener "la unidad del espíritu en el nexo de la paz", en consideración de la unidad en la variedad que es la esencia de la Iglesia. Nuestra Epístola es la única en que es empleada la palabra abstracta *unidad* (*ἑνότης*).

su tendencia y en su causa final que es la gloria de Dios y de su Cristo por la dicha de los elegidos. Es una también por la autoridad que la gobierna; una, por la Fe común que le sirve de regla y de norma exterior; una, por su causa eficiente, el rito bautismal, que le da el ser y el crecimiento. San Pablo resume en una palabra esos seis principios de unión: "Todos vosotros sois uno en Cristo Jesús" [18]. Queda el séptimo principio: "el Dios y Padre de todos los hombres". A primera vista no se puede ver qué relación puede existir entre la unidad de Dios y la unidad de la Iglesia. Pero el Apóstol aclara en otra parte su pensamiento; nos enseña que toda la Humanidad está destinada en lo sucesivo a formar una sola familia en la casa de un Padre común, una sola teocracia bajo el cetro de un solo Rey [19]. Desde este punto de vista, la unidad de la Iglesia se confunde con la unicidad y con la catolicidad.

Aunque muy común a partir de Aristóteles en el lenguaje profano, la palabra *católico* no está en la Biblia, pero desde San Ignacio de Antioquía sirve para expresar una idea muy bíblica, la universalidad de la Iglesia. Los Profetas anuncian esta universalidad y los Apóstoles están encargados de realizarla predicando el Evangelio hasta los confines del mundo. Llegó a su fin el exclusivismo judío; pasó el tiempo de la teocracia antigua; cesa ya el régimen del privilegio: "¿Acaso Dios es el Dios solamente de los Judíos? ¿No lo es también de los Gentiles?" [20]. Esos Gentiles despreciados, extraños a las Alianzas, extraños a las promesas, sin Cristo, sin Dios, sin esperanza, son fundidos en un solo cuerpo, en una sola nación, con el pueblo elegido. Ya no hay extranjeros ni extraños; todos los miembros de la Iglesia, sin distinción de origen, son desde ahora "conciudadanos de los santos y de la familia de Dios" [21]. El mundo entero no debe formar ya sino un solo reino, una ciudad, una casa, de la que Dios, con Cristo su representante, será el único Rey, el único Jefe, el único Padre.

Al quedar establecido que Dios extiende a todos los hombres sus designios redentores y que no quiere salvarlos sino incorporándolos a Cristo, se sigue necesariamente que la Iglesia es una en su esencia y universal en su destino. La Iglesia es una y universal porque es la Esposa de Cristo,

[18] Gal. III, 28: *πάντες γὰρ ὑμεῖς εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.* El Apóstol no dice *ἕν* "una misma cosa", sino *εἷς* "una sola persona moral".

[19] La idea de reino no es rara en las Epístolas, y tampoco la de casa; pero el texto más explícito, desde el punto de vista que nos ocupa, es el pasaje siguiente en que los cristianos son representados como una sola familia cuyos miembros no pueden ni deben ser separados por nada, Ef. II, 14-22: todos son *συμπολῖται* y *οἰκεῖοι τοῦ Θεοῦ*.

[20] Rom. III, 29; véase X, 12, etc.

[21] Ef. II, 19.

abrazando en potencia a todo el Género Humano; porque es el Cuerpo de Cristo, en Quien deben renacer todos aquellos que estaban muertos en el primer Adán; porque es el Reino de Dios, el verdadero Israel que sucede a la antigua teocracia con cuyo particularismo rompe.

Si San Pablo se hubiera detenido aquí, su enseñanza no habría tenido nada verdaderamente característico. Su originalidad consiste en que hace derivar esos dos atributos de su noción misma de la Iglesia. La Iglesia, tal como él la concibe, es esencialmente una y universal, o, con otras palabras, católica, porque elimina todo lo que se opone a la unidad y a la universalidad, suprimiendo, desde el punto de vista religioso, todas las diferencias nacionales, sociales e individuales, con todas las desigualdades de derechos y de privilegios, infundiendo también en todos sus miembros una corriente común de vida y de acción de una inagotable energía: "Todos sois hijos de Dios por la fe, en Cristo Jesús. Porque todos vosotros que fuisteis bautizados en Cristo, os revestisteis de Cristo. Ya no hay Judío ni Griego, ni esclavo ni hombre libre, ni hombre ni mujer; porque todos sois uno en Cristo Jesús [22]. Ya no hay Griego ni Judío, ni circunciso ni incircunciso, bárbaro, Escita, esclavo, ni hombre libre, sino que Cristo es todo y (esto) en todos" [23]. Desaparecieron ya las diferencias de raza, de educación, de rango social, aun de sexo. La calidad de hijo de Dios borró todas esas distinciones. Así es que nadie queda excluido de la nueva economía, puesto que los Escitas, los más bárbaros entre los bárbaros, son admitidos a ella.

No bastaba con llevar el mensaje de la salvación hasta los confines del universo [24], ni con predicar el Evangelio a toda criatura que está bajo el cielo [25]: se necesitaba descartar los obstáculos que impedirían la fusión perfecta de esos elementos heterogéneos. El más formidable de esos obstáculos era el particularismo judaico. La teocracia judía, nacional por naturaleza y expresamente cerrada para ciertas naciones extranjeras, no aspiraba a ser la religión del mundo entero; porque al dejar de ser nacional perdía su carácter de institución privilegiada. Podía crecer, ciertamente, por la unión de nuevos adeptos, pero la inferioridad humillante en que los tenía y las diferencias que dejaba subsistir entre ellos, sin hablar de las exclusiones que pronunciaba, mostraban claramente que no trataba de hacer del Género Humano una sola familia religiosa. La barrera de la Ley, que en otro tiempo había protegido a la fe monoteísta del pueblo

[22] Gal. III, 26-28.
[23] Col. III, 11.
[24] Rom. X, 18.
[25] Col. I, 23.

elegido, lo mantenía para lo sucesivo en un funesto aislamiento. Para asegurar a la Iglesia la unidad y la universalidad, lo primero que tenía que hacer Jesucristo era derribar el muro de separación. Por lo mismo, El clava en la Cruz el escrito anticuado que se oponía a la fusión de los pueblos [26]; abre todas las grandes puertas de la nueva economía a las naciones que hasta entonces habían estado alejadas de ella; y de esta manera todos los hombres se convierten con un mismo título en conciudadanos de un mismo reino y en miembros de una misma familia; todos, en fin, reconciliados entre sí y con Dios, están unidos en Cristo en un solo Cuerpo Místico [27].

Una y católica por esencia, la Iglesia debe ser también *apostólica*. Pablo escribe a los Efesios: "Vosotros fuisteis edificados sobre el fundamento de los apóstoles y de los profetas, siendo la piedra angular Jesucristo en persona" [28]. El gramático puede entender este fundamento de cuatro maneras: El fundamento sobre el cual son edificados los Apóstoles; el fundamento sobre el cual construyen los Apóstoles; el fundamento que edificaron los Apóstoles; el fundamento que se identifica con los Apóstoles. Pero el exégeta no vacila. Son los Apóstoles y los profetas el fundamento de la Iglesia. En este edificio, en que Cristo es la piedra angular y los fieles las piedras vivas, es menester que el fundamento sea de la misma naturaleza y simbolice personas. ¿Los Profetas aquí mencionados son los del Nuevo Testamento o los del Antiguo? Quizá sean los del Nuevo, porque en griego el mismo artículo definido abrazando las dos palabras parece catalogarlas en la misma categoría; y porque los Profetas y los Apóstoles del Nuevo Testamento son generalmente agrupados juntos sin equívoco posible. Sin embargo, la otra hipótesis nos agradaría más. El ser los Profetas del Nuevo Testamento los fundamentos de la Iglesia es una idea poco natural y de la que no hallamos huella en otra parte. El carisma profético del Nuevo Testamento *edifica*, pero no *funda*. Al contrario, sabemos cuán

[26] Col. II, 14.
[27] Ef. II, 14-19. Véase Col. I, 20-22.
[28] Ef. II, 20: *Superaedificati super fundamentum Apostolorum et Prophetarum.* Se pregunta si estos profetas son los del Antiguo o los del Nuevo Testamento. A favor de los últimos se hacen valer: *a*) la analogía más aparente que real (Ef. III, 3; IV, 11); *b*) el orden de las palabras, estando nombrados en primer término los Apóstoles; pero nada prueba que San Pablo crea seguir el orden de los tiempos más bien que el orden de dignidad; *c*) el artículo único (τῶν) que parece mostrar que Apóstoles y Profetas están colocados en una misma categoría; pero esta razón no es decisiva, porque los Apóstoles de Cristo y los Profetas de la Antigua Ley pueden muy bien ser considerados bajo el mismo aspecto de sostenes de la Iglesia.

celoso es Pablo en asentar la nueva economía sobre las bases de la antigua y en presentarnos a los Apóstoles como a los herederos de los Profetas.

Es tan a menudo proclamada la *santidad* de la Iglesia, que resulta superfluo invocar testimonios a este propósito. Baste con recordar que los cristianos son, por el hecho del Bautismo y como miembros del Cuerpo Místico, *los santos* por antonomasia; que la Iglesia es la Esposa de Cristo cuya santidad redunda sobre Ella; que Jesús dió su Sangre por purificar a su Iglesia y por santificarla, a fin de que Ella sea "sin tacha, santa e inmaculada".

II. La vida de la Iglesia.

1. El Cristo místico.—2. El Cuerpo Místico de Cristo.—3. El Espíritu Santo alma de la Iglesia.—4. El Espíritu y Cristo.—5. La comunión de los santos.—6. En Cristo Jesús.

1. A propósito de la Epístola a los Efesios, estudiamos ya el ser colectivo formado por la unión de Cristo y de la Iglesia, su analogía con el cuerpo humano, sus propiedades principales, sus relaciones con el misterio de la Redención [29]. Nos hace falta ahora llevar más adelante esta doctrina, deducir sus consecuencias y examinar su alcance.

La Iglesia es "el complemento de Cristo" [30], así como el tronco es

[29] Tomo I, p. 335-345. Especialmente sobre el *misterio*, t. II, p. 13-20.

[30] Ef. I, 23: *ἥτις ἐστὶ τὸ σῶμα αὐτοῦ, τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληρουμένου.* Nosotros traducimos así: "(La Iglesia) que es su cuerpo, el complemento de Aquel que se completa en todos de todas maneras". La otra traducción posible, "Aquel que perfecciona todo, que lleva todo a su perfección", no desentona con el espíritu de Pablo, pero la primera se recomienda por múltiples razones. Primeramente, las antiguas traducciones la autorizan generalmente. Además, el participio *πληρούμενος* no parece que tenga nunca una significación transitiva; tiene siempre un sentido pasivo o reflexivo. En fin, el último miembro de frase, miembro que explica de qué manera es la Iglesia el complemento de Cristo, tiene de esta suerte mayor hilación y ligazón en el discurso. Este sentido, más claro y más bello, es patrocinado, por lo demás, por los Padres. San Jerónimo escribe: "Sicut adimpletur imperator, si quotidie ejus augeatur exercitus et fiant novae provinciae et populorum multitudo succrescat; ita et Dominus noster J. C. in eo quod sibi credunt omnia". El pensamiento y la expresión están tomados de Orígenes: *ἐννόει βασιλέα μὲν πληρούμενον τῆς βασιλείας καθ' ἕκαστον τῶν αὐξόντων τὴν βασιλείαν, κενούμενον δὲ ταύτης ἐν τοῖς ἀφισταμένοις, κτλ.* San

el complemento de la cabeza, como los miembros son el complemento del organismo. La cabeza no puede nada sin el cuerpo; el organismo no desempeña normalmente sus funciones si carece de algún órgano. De la misma manera, Cristo sin la Iglesia sería un ser incompleto: incompleto como Redentor, puesto que la Gracia que El posee para derramarla permanecería inactiva; incompleto como segundo Adán, puesto que no es tal sino por su carácter representativo; incompleto como Cristo, puesto que Cristo es también en San Pablo una personalidad colectiva. Así es que Cristo "se completa en todos en todas formas": en los miembros de la jerarquía sagrada como Jefe de la Iglesia, en los simples fieles como salvador y como santificador.

Orígenes hace acerca de nuestro texto una reflexión muy penetrante: "La Iglesia es el cuerpo de Cristo; pero ¿habrá necesidad de considerarla como el tronco, distinto de la cabeza y regido por ella, o toda la Iglesia de Cristo será el cuerpo de Cristo animado por su divinidad y lleno de su Espíritu, siguiendo la analogía del cuerpo humano del cual forma parte la cabeza misma? En el segundo caso, lo que hay de humano en El será un elemento del cuerpo y lo que hay de divino y de vivificante formará algo así como el poder divino que anima a toda la Iglesia" [31]. Aparte de ciertas expresiones que tendrían necesidad de comentario, está bien planteado el tema. En efecto, San Pablo considera a Cristo y a la Iglesia de dos maneras muy diferentes. Algunas veces la Iglesia es comparada al tronco por oposición a la cabeza y entonces la Iglesia y Cristo son las dos partes integrantes del Cuerpo Místico. Este es el caso de todos los pasajes en que la Persona de Cristo es asimilada a la cabeza [32].

Pero no ocurre siempre lo mismo. A menudo Iglesia y Cristo son sinónimos o no se distinguen sino por una diferencia de matiz apenas perceptible; Cristo y la Iglesia son un todo completo; la Iglesia está en Cristo y Cristo está en la Iglesia; y tanto El como Ella pueden ser reemplazados por el Cuerpo de Cristo, sin cambio apreciable de significación. Este fenómeno tiene lugar en tres series de textos: Primeramente cuando Cristo se presenta como una *personalidad colectiva*, como el verdadero lina-

Juan Crisóstomo dice más brevemente, ciñéndose a la alegoría de Pablo: *Καὶ γὰρ πλήρωμα κεφαλῆς σῶμα, καὶ πλήρωμα σώματος κεφαλή.* "El cuerpo completa a la cabeza y la cabeza completa al cuerpo; porque el cuerpo se compone de todas las partes y tiene necesidad de cada una de ellas". Santo Tomás y otros piensan lo mismo, con más o menos claridad.

[31] En Gregg, *Journal of theol. Studies*, III, 1902, p. 399.

[32] Ef. I, 22; IV, 15; V, 23; Col. II, 19; (véase Col. II, 10; I, 18). Véase el t. I, p. 338.

je de Abraham, y su "descendencia (espiritual), que es *el Cristo*" [33], como la suma integral de los miembros cuyo conjunto forma el cuerpo *"de Cristo"* [34]. Aquí es el caso de aplicar la expresión de San Agustín, el Padre de la Iglesia que ha hablado mejor y con más frecuencia del Cuerpo Místico: "Totus Christus caput et corpus est".—En seguida en las expresiones *revestirse de Cristo, estar sumergido en Cristo, ser injertado en Cristo*: "Todos vosotros que fuisteis *bautizados* en Cristo (*εἰς Χριστόν*) os revestisteis de Cristo [35]... Si tú fuiste injertado contra natura en la oliva castiza, ¡cuánto más (las ramas naturales) serán injertadas en la oliva (que las tenía)" [36].—En fin, en la fórmula tan característica *In Christo, in Christo Jesu* [37].

2. La asimilación de las sociedades políticas al organismo del cuerpo humano es tan vieja como el mundo: lo prueba el apólogo referido por Tito Livio y puesto en verso por La Fontaine, apólogo que es "insigne entre las fábulas". A los plebeyos que se quejaban de ver al Senado adjudicarse todos los honores y arrogarse todos los privilegios, Menenio Agripa supo mostrarles que el estómago, ese órgano voraz y ocioso, por el cual se fatigan todos los demás miembros, no es el menos necesario para el bienestar común. San Pablo emplea la misma comparación para hacer comprender que la diversidad de los dones espirituales no sólo no perjudica a la unión de los fieles, sino que, al contrario, tiende a hacerla más fuerte:

Porque así como nosotros tenemos varios miembros en un solo cuerpo y no tienen todos la misma función, de la misma manera, colectivamente formamos un solo cuerpo en Cristo; e individualmente somos miembros los unos de los otros [38].

Las otras sociedades pueden muy bien tomar por metáfora el nombre de cuerpo, porque la tendencia a un mismo fin, los nexos de autoridad y de dependencia, los derechos y los deberes mutuos les dan una unidad moral que los asimila a un organismo vivo. Pero la unión del Cuerpo Místico de Cristo es una naturaleza más excelente. Si se le llama *místico*, no es por negarle las propiedades reales, sino para distinguirlo del cuerpo *físico* tomado por el Verbo en el seno de María, para señalar su relación con lo que Pablo llama el *Misterio*, y, sobre todo, para expresar ciertas propiedades *misteriosas* del orden sobrenatural que aunque escapan a la comprobación de la experiencia sensible no dejan de ser verdaderas realidades. En ese compuesto maravilloso hay acción real de la cabeza sobre todos y cada uno de los miembros, influencia recíproca de los miembros por la comunión de los santos, compenetración real del Espíritu Santo que vivifica a todo el cuerpo y forma el más perfecto de los nexos, la Caridad. Lo que distingue esencialmente al Cuerpo Místico de las entidades morales que se adornan por abuso con el nombre de cuerpo es que Aquél está dotado de vida y que su vida le viene de dentro.

33 Gal. III, 16.
34 I. Cor. XII, 12.
35 Gal. III, 27.
36 Rom. XI, 24.
37 Véase el t. I, p. 344-345, y t. II, 340-342.
38 Rom. XII, 4-5. Esto es para justificar la lección de modestia que San Pablo acaba de dar: *sapere ad sobrietatem, et unicuique sicut Deus divisit mensuram fidei.* El *et* es superfluo y falta en el texto griego.—En el versículo 5, *οἱ πολλοί*: *todos cuantos somos*; *τὸ καθ' εἷς* (locución del griego de la decadencia): *cada quien individualmente.*

El texto que se acaba de leer no hace más que esbozar la doctrina. Lo único que en él se propone Pablo es exhortar a cada uno de los fieles a que se contenten con su medida de Gracias, por la consideración de que los bienes espirituales de la Iglesia son por así decir comunes a todos, sea cual fuere el miembro a quien pertenezcan como propios, puesto que todos somos miembros los unos de los otros. Pablo da a esta unión de solidaridad una expresión más amplia y más completa en su primera Epístola a los Corintios:

Así como el cuerpo es uno, aunque tenga varios miembros, y así como todos los miembros del cuerpo no forman, a pesar de su número, sino un solo cuerpo, de la misma manera ocurre en Cristo. En efecto, todos nosotros fuimos bautizados en un mismo Espíritu para (formar) un solo cuerpo, tanto Judíos como Griegos, esclavos y hombres libres; y todos hemos sido abrevados en un mismo Espíritu.

Porque el cuerpo no es un solo miembro, sino varios. Si dijere el pie: Puesto que yo no soy mano, no soy del cuerpo, ¿dejará por eso de ser del cuerpo? Y si dijere la oreja: Puesto que no soy ojo, no soy del cuerpo, ¿dejará por eso de ser del cuerpo? Si todo el cuerpo fuera ojo, ¿dónde estaría el oído?; y si todo fuese oído, ¿dónde estaría el olfato? Pues bien, Dios dispuso los miembros en el cuerpo, a cada uno en el lugar que El quiso. Que si todos fuesen un mismo miembro, ¿dónde estaría el cuerpo? Así es que hay varios miembros y un solo cuerpo.

El oído no puede decir a la mano: Yo no tengo necesidad de ti; como tampoco la cabeza: Yo no tengo necesidad de vosotros. Al contrario, los miembros del cuerpo que son tenidos por más débiles son los más necesa-

rios; y a los que tenemos por menos honorables los rodeamos de mayor honra; y a los menos honestos los tratamos con mayor decoro, porque no tienen necesidad de él nuestras partes honestas.

Así es que Dios ha dispuesto el cuerpo de manera de dar mayor honra al que de ella carecía, a fin de que no haya división en el cuerpo, sino que todos los miembros estén llenos de una solicitud mutua. Por donde si un miembro padece, todos los miembros padecen con él; y si un miembro es honrado, todos se gozan con él.

Vosotros, pues, sois (en conjunto) el cuerpo de Cristo e individualmente sus miembros [39].

La diversidad de los órganos en un cuerpo humano no es solamente un elemento de belleza, sino también una condición esencial de vida. En los miembros del Cuerpo Místico no proviene esa diversidad de la calidad de cristianos que tienen, puesto que en esta materia no existe entre ellos ninguna diferencia; ni depende tampoco de la calidad de hombres, porque las diferencias que la naturaleza establece no cuentan desde el punto de vista cristiano: Pablo la hace derivar de esos dones gratuitos que el Espíritu Santo concede a los fieles para el bien común de la Iglesia: apostolado, profecía, discurso de sabiduría o de ciencia, discernimiento de espíritus, poder de curar las enfermedades, de realizar milagros, aptitud para gobernar, para enseñar, para socorrer a los pobres, para consolar a los afligidos, para practicar otras obras de misericordia. Están muy bien escogidos esos ejemplos, siendo los carismas, por definición, propiedades sociales y teniendo por autor al Espíritu Santo mismo, Quien moldea a su placer

[39] I Cor. XII, 12-27. Este período no presenta grandes dificultades de exégesis. En cuanto al v. 13, véase arriba, p. 303.

a) La asimilación al cuerpo humano debe resolverse en parábola más bien que en alegoría. Así es que no hay por qué preguntar qué significan los diversos órganos: los ojos, las orejas, los pies, las manos, la cabeza, etc. Los escolásticos, en seguimiento de San Gregorio, ven en los miembros que sirven para andar la imagen de la vida activa y en los órganos de los sentidos la imagen de la vida contemplativa. Los miembros menos nobles serían, según esto, los cristianos imperfectos; las partes deshonestas representarían a los pecadores, etc. Pero esto no es más que un sentido acomodaticio que con facilidad cae en el ridículo.

b) En el versículo 27, la traducción de la Vulgata, *Vos estis corpus Christi et membra* DE MEMBRO supone la lección *καὶ μέλη ἐκ μέλους*. Pero los críticos prefieren con razón la variante *καὶ μέλη ἐκ μέρους*, que quiere decir: y *parcialmente* (es decir, cada quien en particular) sus miembros. Si se lee *ἐκ μέλους*, el sentido será: miembros que dependen de otros miembros y destinados a socorrerlos. Idea muy justa en sí misma y claramente expresada en Rom. XII, 5, como acabamos de verlo.

al cuerpo místico del cual es el alma; pero se podría aplicar a la jerarquía ordinaria todo eso que dice el Apóstol y quizá también a la desigualdad que produce en los santos la diferencia de cooperación a los diversos llamados de la Gracia.

El hombre es por esencia un ser social. Un filósofo pagano dijo: "Todos somos hechos por una acción común... Así es que el oponerse los unos a los otros es contra natura" [40]. Si cada uno de los órganos tuviese el instinto de atraerlo todo a sí, no tardaría en perecer el cuerpo entero. Lo mismo ocurriría con el cuerpo social; pero la naturaleza nos previene contra el egoísmo: nos hace comprender que no nos bastamos a nosotros mismos, que cada miembro tiene su utilidad, que los más débiles son a menudo los más necesarios, que los menos nobles son los que uno acostumbra tratar con mayor honra, que la salud general depende del buen funcionamiento del conjunto y que el bienestar de todos depende del bienestar de cada uno. Esta verdad se prueba principalmente por su evidencia; y no insistiríamos nosotros en ella, si Pablo no nos proporcionara la verdadera fórmula del altruismo cristiano: "Nosotros somos miembros los unos de los otros" [41]. Los demás miembros no nos son extraños; son algo nuestro; trabajan por nosotros así como nosotros trabajamos por ellos; tenemos necesidad de su ayuda y la obligación de darles nuestro auxilio.

La función social que resume la actividad del cuerpo orgánico es la comunidad de vida. El miembro no vive de su propia vida sino de la vida del cuerpo. Para esto es necesario que esté unido a la cabeza de la cual deriva el influjo vital y también a los otros miembros que se lo transmiten cada cual en su esfera. Separado de la cabeza, el miembro deja de vivir; aislado de los demás, no viviría sino con una vida imperfecta y precaria. San Pablo nos lo enseña cuando habla del iluso de Colosas, "quien no se adhiere a la cabeza, de la que todo el cuerpo, sostenido y unido a la vez por medio de coyunturas y ligamentos, recibe el crecimiento querido por Dios"; porque es por Cristo, "por la cabeza, por lo que todo el cuerpo bien organizado y sólidamente unido, gracias al socorro mutuo de los miembros

[40] Marco Aurelio, *Pensamientos*, II, 1 (*Γεγόναμεν πρὸς συνεργίαν*); VII, 13. Véase Cicerón, *De offic.* III, 5; Jenofonte, *Memorab.* II, 13.

[41] Rom. XII, 5: *singuli autem alter alterius membra.* Léase el bello comentario de San Agustín (*in Psalm.* CXXX, núm. 6, Migne, XXXVII, 1707): "Auris videt in oculo, oculus audit in aure... Ita cum auris dicit: *Oculus mihi videt*, oculus dicit: *Auris mihi audit*, oculi et aures dicunt: *Manus nobis operantur*", etc. Si una espina entra en el pie, los ojos y las manos se ocupan en extraerla; y todo el cuerpo se pliega y se concentra para participar en la operación.

que obran según la medida de cada uno, crece y se establece en la caridad" [42].

A menudo se ha comparado el Cuerpo Místico de San Pablo a la Viña alegórica de San Juan [43]. Saltan a la vista las armonías. En ambas partes es asimilada la vida sobrenatural al crecimiento de un ser vivo, crecimiento que es debido a un principio interior y que tiene por condición esencial la unión con el centro de vida. Pero no son menos notables las diferencias. En San Juan, las ramas, unidas directamente al tronco, reciben de él directamente la savia; en San Pablo, los miembros, unidos a la cabeza por los otros miembros, reciben el influjo vital por medio de ellos. El primero considera más bien la vida individual de los creyentes, mientras que Pablo tiene en cuenta principalmente la vida social de la Iglesia que da el orden y la medida del crecimiento de cada fiel. Pero tanto para el uno como para el otro el agente de la vida sobrenatural es el Espíritu Santo.

3. El Espíritu Santo es el alma del Cuerpo Místico. Así como el alma ennoblece al cuerpo humano con su presencia y lo vivifica con su contacto y lo mueve por su actividad, de la misma manera el Espíritu Santo anima al Cuerpo Místico de Cristo: El Espíritu Santo es el huésped divino de la Iglesia y de cada uno de los fieles; es el motor y el agente único en el orden sobrenatural; y, además, es Don, Don común del Hijo y del Padre, y se da a Sí mismo como el más precioso de sus dones.

El Espíritu Santo habita en nosotros como en su templo. Este templo es, ya la Iglesia entera, ya una cristiandad, ya el alma individual: "El Espíritu de Dios habita en vosotros [44].—Vuestro cuerpo es el templo del Espíritu Santo que está en vosotros [45].—Si el Espíritu de Aquel que resucitó a Jesús de entre los muertos habita en vosotros, Aquel que resucitó a Jesús de entre los muertos vivificará vuestros cuerpos mortales a causa de su Espíritu que habita en vosotros" [46]. Siendo el Espíritu Santo el Espíritu del Padre y el Espíritu del Hijo, donde El habite habitan también el Padre y el Hijo: "¿No sabéis que sois el templo de Dios? [47].—El templo de Dios es santo y vosotros sois ese templo [48].—Nosotros somos el templo del Dios vivo [49].—Vosotros fuisteis edificados en un templo de Dios en el Espíritu [50].—Cristo habita en vuestros corazones por la fe" [51].

[42] Col. II, 18; Ef. IV, 12-16. Textos explicados en el t. I, p. 339-344.

[43] Juan XV, 1-6. Se puede hacer la comparación también con la alegoría de la oliva, Rom. XI, 16-24. Véase arriba, p. 313-314.

[44] I Cor. III, 16 (*τὸ Πνεῦμα τοῦ Θεοῦ ἐν ὑμῖν οἰκεῖ*); Rom. VIII, 9 (*εἴπερ Πνεῦμα Θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν*); II Tim. I, 14 (*διὰ Πνεύματος ἁγίου τοῦ ἐνοικοῦντος ἐν ὑμῖν*).

[45] I Cor. VI, 19: *τὸ σῶμα ὑμῶν ναὸς τοῦ ἐν ὑμῖν ἁγίου Πνεύματός ἐστιν.*

[46] Rom. VIII, 11. Véase p. 171.

[47] I Cor. III, 16: *οὐκ οἴδατε ὅτι ναὸς Θεοῦ ἐστε;*

Huésped de nuestra alma, el Espíritu de santidad no está allí inactivo. A su soplo se despliega toda la floración de nuestra vida espiritual. Por lo cual El es llamado por San Pablo "Espíritu de vida" [52] y por San Juan "Espíritu vivificante" [53]. Todos los carismas, de cualquier naturaleza que sean, son conferidos por El [54]. A El es a quien el Apóstol debe la revelación del gran misterio que es el artículo fundamental de su Evangelio; porque el Espíritu, que sondea las profundidades de Dios, las revela a quien quiere [55]. Su acción se extiende a todos los cristianos y a todas las manifestaciones de la vida sobrenatural, desde la regeneración bautismal hasta la bienaventuranza eterna. Obedecer a los impulsos de la Gracia es, en el lenguaje corriente, "caminar en el Espíritu, estar movido por el espíritu" [56]; el conjunto de todas las virtudes es "el fruto del Espíritu" [57]; todo lo que nos eleva por encima de nuestra naturaleza carnal y psíquica, todo lo que nos lleva a una atmósfera divina, todo lo que nos transforma en seres *espirituales,* según la expresión predilecta de Pablo, recibe el nombre de *espíritu* [58], por alusión a la fuente de donde emana.

El Espíritu Santo es amor y lo propio del amor es dar, darse a sí mismo con sus dones. El amor con que Dios nos ama se manifiesta por el don del Espíritu y al mismo tiempo por una efusión de Gracia Santificante, que es un efecto del Espíritu que está en nosotros. Esta efusión no es transitoria; es inherente, subsiste inseparablemente unida al Espíritu que es su fuente: "El amor de Dios se derrama en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos fue dado" [59]. Así es que en nosotros hay algo más que el Espíritu: tenemos el producto de su actividad. Como esta efusión es necesariamente finita, puesto que es recibida en un ser finito, es suscep-

[48] I Cor. III, 17: *ὁ ναὸς τοῦ Θεοῦ ἅγιός ἐστιν, οἵτινές ἐστε ὑμεῖς.*

[49] II Cor. VI, 16: *ἡμεῖς γὰρ ναὸς Θεοῦ ἐσμεν ζῶντος.*

[50] Ef. II, 22: *συνοικοδομεῖσθε εἰς κατοικητήριον τοῦ Θεοῦ ἐν Πνεύματι.*

[51] Ef. III, 17: *κατοικῆσαι τὸν Χριστὸν διὰ τῆς πίστεως ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν.*

[52] Rom. VIII, 2.

[53] Juan VI, 63.

[54] I Cor. XII, 4.

[55] I Cor. II, 10.

[56] Rom. VIII, 4.14, etc.

[57] Gal. V, 22.

[58] Véase p. 462-3.

[59] Rom. V, 5. Véase la nota S.

tible de acrecentamientos indefinidos. He aquí por qué dice a veces San Pablo que nosotros recibimos "las primicias" [60] o "las arras del Espíritu" [61]. Es claro que recibimos al Espíritu entero, porque el Espíritu es indivisible; pero no hemos recibido más que una porción —y la menor o, más bien dicho, la menos visible— de los bienes que El nos destina.

Se ha preguntado si para hacer justicia a todas esas afirmaciones del Apóstol y a las interpretaciones de los Padres no sería necesario reconocer al Espíritu Santo un modo especial de presencia. ¿La unión del alma justa con Dios se hace directamente con la Naturaleza Divina, o por medio del Espíritu Santo? En el primer caso, ella abarcaría a las tres Personas con el mismo título y no podría ser referida a una de éstas sino por apropiación; en el segundo, esa unión sería algo propio del Espíritu Santo y las otras dos Personas no participarían de ella sino por concomitancia, en virtud de esta compenetración mutua que no les permite estar separadamente. Es sabido que el sabio Petau imaginó en cuanto a la habitación del Espíritu Santo en nosotros algo análogo a la unión del Verbo Encarnado con la naturaleza humana. Puso en ello, sin embargo, una diferencia: en la unión hipostática del Verbo, un nexo substancial e indisoluble junta los dos extremos; mientras que en la habitación del Espíritu Santo el nexo no sería más que accidental —porque se realizaría con una facultad del alma, no con su substancia, y porque podría romperse—, pero sería, con todo, algo personal del Espíritu de santidad. Esta seductora teoría es muy difícil de concebir. Su inventor mismo no logró explicarla. "No está todavía, dice él, suficientemente esclarecida" [62]. ¿En qué se podría fundar la relación especial de consagración o de pertenencia que uniría al alma justa con el Espíritu Santo? ¿Qué función hipostática —o cuasi-hipostática— puede ejercer el Espíritu Santo en el alma? Y si se une El a ella por una operación, como sería la producción de la Gracia Santificante, ¿por qué había de ser directa su unión, mientras que las otras dos Personas, que participan de la actividad de El, no estarían unidas sino por intermediario?

---

[60] Rom. VIII, 23 (*αὐτοὶ τὴν ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος ἔχοντες*).

[61] II Cor. I, 22; V, 5 (*ὁ δοὺς ἡμῖν τὸν ἀρραβῶνα τοῦ πνεύματος*). Véase Ef. I, 14.

[62] No se debe confundir la opinión de Petau con la teoría de Pedro Lombardo. Este enseñaba, no solamente que el Espíritu Santo está presente de una manera especial en el alma justa, sino que hace las veces de la virtud de la Caridad, cuyo acto produce El en nosotros. Algunos de sus discípulos agregaban que el Espíritu Santo en cuanto habita en nosotros se llama la Gracia y que en cuanto se une a nuestra voluntad es la Caridad por la cual amamos a Dios. Petau admitía una gracia y una caridad creadas y distintas, por lo tanto, del Espíritu Santo; nada más que decía,

Por otra parte, la explicación vulgar, que no ve en la habitación de las Personas Divinas más que diferencias de apropiación, no parece armonizar suficientemente con el lenguaje de los Padres y de la Escritura. La Divinidad, se dice, habita en nosotros como en su templo por la Gracia Santificante. Pues bien, la Gracia habitual, producto de la Trinidad entera, nos une inmediatamente a Dios sin distinción de personas. Así es que en el modo de presencia de las tres Divinas Personas no hay más distinción posible que la apropiación, en virtud de la cual acostumbramos asignar al Padre el ser y el poder, al Hijo la ciencia y la sabiduría, al Espíritu Santo el amor y la santidad, porque en esos diversos atributos notamos cierta relación con las características personales de Ellas. Esta teoría es respetable, pero no es más que una teoría.

Sea lo que fuere, los Padres y los escritores sagrados no miran así las cosas, por lo que se ve. Para ellos, la unión deífica se hace primeramente con las Personas y por las Personas con la naturaleza. Y la Gracia Santificante es el resultado, no la condición, de la presencia de los huéspedes divinos. Cuando Dios quiere santificar las almas, envía a su Hijo amadísimo, mediador universal de la Gracia; y el Hijo, a su vez, en unión con su Padre, envía al Espíritu de santidad. Así es que la acción santificadora tiene lugar siguiendo el orden de las procesiones eternas y lo mismo ocurre con la presencia de las tres Personas en el alma santificada.

---

con algunas reservas: "Certa quaedam ratio est, qua se Spiritus sancti persona sanctorum justorumque mentibus applicat, quae ceteris personis eodem modo non competit" (*De Trinit.* VIII, VI, 6). El Espíritu Santo sería "*veluti forma* qua sancti Deoque grati et adoptivi filii sunt (*Ibid.* núm. 3)... *quasi forma* sanctificans et adoptivum reddens sui communicatione filium (*Ibid.* núm. 8)". Esta presencia es propia del Espíritu Santo, aunque sea difícil decir cómo (*Ibid.* núm. 6). Ella es "*secundum hypostasim*, non secundum essentiam" (*Ibid.* núm. 6), pues de otra manera sería común a las tres Personas; sin embargo, no es *hipostática* (*Ibid.* núm. 12), es decir, tiene lugar con la *persona* misma del Espíritu Santo, pero sin que de esto resulte una *persona*, una hipóstasis, como en la unión del Verbo con la Humanidad. La gran dificultad está en que la tradición no conoce ni concebimos nosotros más unión *propia de una persona divina* que la unión hipostática; no se ve, en efecto, qué es lo que una persona divina pueda dar *de lo propio* a una naturaleza finita si no es la personalidad, puesto que no tiene Ella más cosa propia. Petau no sabía en cuanto a esto más que nosotros, o, si sabía algo más, se lo guardó para sí: "Nostra quae privatim sit opinio, vel non dico, quia rem nondum compertam satis habeo; vel hoc loco non dico" (*Ibid.* núm. 6). Como consecuencia, Petau piensa que el Espíritu Santo no estaba presente en los justos del Antiguo Testamento sino por su propia operación (*κατ' ἐνέργειαν*), mientras que El habita substancialmente (*οὐσιωδῶς*) en los del Nuevo (*De Trinit.* VIII, VII, 1 y 5). Pero esto es otro inconveniente grave de su sistema. Véase a B. Groget, O. P., *De l'habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes d'après la doctrine de S. Thomas*[2], París, 1900, p. 447-475.

Nada más que en este último caso está invertido el orden; el Espíritu Santo, dado al alma y dándose a Sí mismo, es el primero en entrar en contacto con ella. Huelga decir que esta prioridad es de razón y no de tiempo; pero es una prioridad fundada en algo real, porque la misión de las Personas no equivale a la apropiación de los Atributos. Textos como el siguiente no parecen susceptibles de otra exégesis: *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum qui datus est nobis.* Un campo inmenso se abriría aquí ante nosotros; pero no podríamos penetrar a él sin pasar los límites de la teología bíblica.

4. Todo lo que acabamos de decir muestra cuán íntima es la unión del Hijo y del Espíritu Santo en la obra de la santificación. A decir verdad, no es nueva la observación. San Epifanio la hizo antes de nosotros: "Cristo, dice él, es enviado por el Padre, el Espíritu Santo es enviado también; Cristo habla en los santos, el Espíritu Santo habla también; Cristo cura y el Espíritu Santo cura; Cristo santifica y el Espíritu Santo santifica" [63]. Sigue una larga serie de textos en que se afirma esta acción común. En efecto, la Gracia, los carismas, la filiación adoptiva, las buenas obras, la salvación, la gloria eterna, en una palabra, todas las manifestaciones de la Vida Divina son referidas, ora a Cristo, ora al Espíritu. Así es que "vivimos por el Espíritu" y, sin embargo, "Cristo es nuestra vida" [64]. El Espíritu Santo es el dispensador de todos los carismas sin excepción, y, sin embargo, estos carismas nos son conferidos "según la medida del don de Cristo" [65]. Por Jesucristo recibimos la filiación adoptiva; sin embargo, el Espíritu Santo es el espíritu de filiación y "todos aquellos que son movidos por el Espíritu de Dios son hijos de Dios" [66]. Los muertos resucitarán "por un hombre", Jesucristo; y, sin embargo, Dios nos resucitará "a causa del Espíritu" o "por el Espíritu que habita" en nosotros [67]. Agreguemos todavía un hecho a menudo señalado: la equivalencia de las dos fórmulas: *en Cristo* y *en el Espíritu.* Esta equivalencia no va tan lejos como se supone de ordinario; pero no deja de ser sugestiva. Algunos ejemplos lo harán ver:

Justificado en el Espíritu= justificado en el Señor [68].

[63] *Ancoratus*, 68 (XLIII, 140).
[64] Gal. V, 25 y Col. III, 4; Filip. I, 21.
[65] I Cor. XII, 11 y Ef. IV, 9.
[66] Ef. I, 5 (véase Gal. IV, 5-6) y Rom. VIII, 15.
[67] I Cor. XV, 21 y Rom. VIII, 11.
[68] I Cor. VI, 11 y Gal. II, 17.

Santificado en el Espíritu Santo= santificado en Cristo Jesús [69].
Templo santo en el Espíritu= templo santo en el Señor [70].
Estar marcado en el Espíritu= estar marcado en Cristo [71].
Gozo en el Espíritu Santo= gozo en el Señor [72].
Paz en el Espíritu Santo= paz en el Señor [73].

¿Para explicar este fenómeno se necesitará decir que Cristo y el Espíritu son idénticos en el pensamiento de Pablo, o que el Espíritu es tan sólo el modo de operación de Cristo, o que después de la Resurrección se transformó Cristo totalmente en el Espíritu? Hay una explicación más sencilla, más natural y que tiene, además, la ventaja de evitar el absurdo. Notemos primeramente que la mencionada equivalencia es muy limitada. Jamás es identificado el Cristo preexistente con el Espíritu; jamás es identificado el Cristo histórico con el Espíritu; jamás es identificado Cristo Salvador, en la obra de la Redención, con el Espíritu. Los puntos de contacto entre Cristo y el Espíritu conciernen únicamente al Cristo glorificado, y esto no en cuanto a su vida física, personal, a la derecha del Padre, sino en cuanto a su vida mística, en el seno de la Iglesia. En otros términos, el Espíritu Santo y el Cristo glorificado, que se presentan en todas las demás ocasiones como dos personas distintas, parecen confundirse cuando se trata de la santificación de las almas [74]. En efecto, en esto la esfera de influencia de ambos es la misma y su campo de acción se compenetra; porque Cristo es la cabeza o, usando de una figura un poco diferente, el organismo del Cuerpo Místico, cuya alma es el Espíritu Santo; y en el lenguaje ordinario, principalmente en el de Pablo, casi todos los fenómenos vitales pueden ser atribuidos indistintamente al alma o a la cabeza.

Pero la identidad de operación de Cristo y del Espíritu en la vida de los justos tiene una razón de ser mucho más profunda. Cristo, como hombre, poseía la plenitud del Espíritu [75] y debía hacerla desbordar sobre nosotros tan pronto como hubiese cumplido su obra redentora. Según esto, desde el momento de la Resurrección El se hace verdaderamente, para Sí y para nosotros, "espíritu vivificante" [76]: para Sí mismo, puesto que la Gracia de que está lleno redunda en su Cuerpo y lo hace espiritual; para nosotros, puesto

[69] I Cor. VI, 11 y I, 2.
[70] Ef. II, 22 y II, 21.
[71] Ef. I, 13 y IV, 30.
[72] Rom. XIV, 17 y Filip. IV, 4.
[73] Rom. XIV, 17 y V, 1.
[74] Col. I, 19.
[75] I Cor. XV, 45. Véase p. 201-203.
[76] Gal. IV, 5 (el Hijo se encarna para conferirnos la filiación adoptiva); Ef.

que nos comunica con abundancia todos los dones del Espíritu Santo y al Espíritu Santo mismo. Desde el punto de vista sobrenatural, vivimos ya por el Hijo y por el Espíritu; o, más exactamente, vivimos del Espíritu enviado por el Hijo: identidad de operaciones sin confusión de Personas. Tomemos como ejemplo la filiación adoptiva. La cual nos viene del Hijo, Quien nos adoptó e hizo aceptar por hermanos; y a ella nos "predestina, por Jesucristo", Dios Nuestro Señor y nos la confiere por la Fe y el Bautismo, es decir, por el acto y el rito que nos ponen "en comunión con el Hijo de Dios" [77]. El Espíritu Santo no merece menos el título de "Espíritu de filiación" y todos aquellos que El anima "son verdaderamente hijos de Dios" [78]. Esto se debe a que Dios nos adopta por hijos dándonos su Espíritu y Cristo nos adopta por hermanos enviándonos su Espíritu; "porque cualquiera que no tenga el Espíritu de Cristo no está en Cristo" [79]. La prueba de que "sois hijos es que Dios envió el Espíritu de su Hijo a vuestros corazones, donde El clama: ¡Abba, Padre! Así es que ya no eres esclavo sino hijo; y puesto que eres hijo, también eres heredero de Dios" [80]. El Espíritu Santo es el testigo, el mensajero, el agente y la prenda de nuestra filiación.

De esta manera, lejos de ser una fuente de oscuridad, la compenetración activa del Hijo y del Espíritu Santo es para nosotros un intenso foco de luz. Gracias a ella comprendemos mejor por qué debía resucitar Cristo para enviarnos su Espíritu y para ser El mismo espíritu vivificante. Ella da a conocer también la naturaleza del Cuerpo Místico, que no es una ficción, una simple metáfora, una mera entidad moral, sino un compuesto del orden sobrenatural que recibe el influjo a la vez de la cabeza, centro del organismo, y del alma, principio de vida. En consecuencia, la doctrina, tan consoladora, de la Comunión de los santos deja de ser una teoría unida artificialmente a la Teología del Apóstol: es un corolario, claro y fácil, de su enseñanza.

5. La Comunión de los santos es el nexo de vida solidaria que une a los miembros de Cristo entre sí y con su jefe, bajo la acción común de un mismo Espíritu. Esta definición tiene la doble ventaja de concordar con la terminología paulina y de ser suficientemente flexible para plegarse a todas las precisiones imaginables, sin prejuzgar sobre el sentido del artículo insertado posteriormente en el Símbolo [81].

IV, 15 (*προορίσας ἡμᾶς εἰς υἱοθεσίαν διὰ 'I. X.*). Gal. III, 26 (*πάντες υἱοὶ Θεοῦ ἐστε διὰ τῆς πίστεως, ἐν Χριστῷ 'Ιησοῦ*).

[77] I Cor. I, 9.

[78] Rom. VIII, 14-15.

[79] Rom. VIII, 9.

[80] Gal. IV, 6-7.

[81] Acerca del origen, el sentido y el motivo de la inserción de las palabras *sanctorum communionem*, en el símbolo, véase *Revue d'histoire et de littér. religieuses*, t. IX, 1904, p. 222-252 (dom Morin), y *Diction. de théol. cathol.*, t. III, 1906, col. 350-4 (P. Bernard). La adición se hizo hacia principios del siglo V o a fines del siglo precedente y muy probablemente en las Galias. La palabra *sanctorum* no está en neutro (de las cosas santas) como lo ha pretendido Zahn, sino en masculino. Los santos designan ciertamente, aparte de los fieles o santos de la tierra, a los elegidos del Cielo. Nada más que es lícito preguntarse si el introductor de la fórmula no tendría la intención de designar en primer término a los bienaventurados; la comunión de los santos de la tierra entre sí era algo evidente y no podía presentar dudas para nadie, mientras que la comunión entre los santos de la tierra y los del Cielo acababa de ser vivamente discutida en la Galia meridional.

El Apóstol llama "santos" a cuantos están en comunión con Jesucristo, o, como dice de preferencia, a cuantos "están en Cristo". Que ellos luchen todavía en el estadio o que ya hayan recibido la corona no es algo que establezca diferencia según Pablo; porque los une de manera igual en Cristo Jesús la Caridad que "no desfallece": vivos o muertos, siempre están "con El, en El"; forman parte del Reino de Cristo, de su Cuerpo Místico. Es de notarse que Pablo emplea constantemente la palabra "santos" como un simple sinónimo de cristianos; y la aplica sin distinción a todos los fieles, aun en los lugares donde hay graves abusos que suprimir. ¿Será que individualmente los supone a todos dignos de ese título, dejando a Quien sondea los corazones el cuidado de hacer la selección? ¿Se tomaba ese nombre en el sentido teocrático y social que tenía bajo la antigua Alianza; y bastaba él para tener derecho a pertenecer a la Iglesia cuya santidad redundaba sobre cada uno de los fieles? Lo que favorece esta segunda hipótesis es que Pablo no reconoce más que dos maneras de salir del Cuerpo Místico: la infidelidad y la excomunión. Por la infidelidad el bautizado se separa de la cabeza de donde deriva todo influjo vital; por la excomunión es separado de ella de oficio. Así es que cualquiera que haya entrado a la unidad del Cuerpo Místico y que no se desligue enteramente o no sea solemnemente excluido de ella pertenece a la esfera en que se ejerce la Comunión de los santos.

En toda sociedad es esencial cierta comunidad de bienes y de males. Todos los miembros de un cuerpo moral se prestan ayuda mutuamente. Los más humildes tienen necesidad de los más nobles y los más nobles la tienen de los más humildes. El bienestar o la desgracia de los unos es participada en cierta medida por todos. La honra o la deshonra de los unos recae moralmente sobre todos. Y esto es todavía más cierto de la sociedad cristiana cuya unión más íntima tiene al cuerpo humano por emblema. Cada cristiano trabaja en el desarrollo del Cuerpo de Cristo. La persona misma de Jesucristo posee una plenitud a la cual no se puede agregar ya nada; pero el Cristo Místico es susceptible de crecimientos indefinidos que recibe por el crecimiento individual

de sus miembros. De esta manera la Iglesia se constituye por grados "en un templo santo en el Señor" y el Cuerpo de Cristo adquiere poco a poco su plena estatura y se hace "un hombre perfecto", gracias al progreso continuo de su organismo. Cualquier cosa que gane la más insignificante de las partes aprovecha al todo; mas, a la inversa, cuanto gana el todo es provechoso para las partes. De esta suerte se produce algo así como un circuito vital, que lleva al centro todo el producto de la energía para dispersarla en seguida en todas direcciones: de la misma manera que el océano absorbe en sí los ríos cuyas fuentes alimenta. Pero a favor del Cuerpo Místico existe la diferencia de que El conserva cuanto recibe y lo devuelve sin pérdida alguna.

La Comunión de los santos tiene por objeto enriquecer el tesoro de la Iglesia y distribuirlo en seguida entre tales y cuales miembros. El primer resultado se obtiene por todo acto meritorio; el segundo principalmente por la oración. "Ahora, dice el Apóstol, me regocijo por mis sufrimientos (soportados) por vosotros y completo en mi carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo por su cuerpo, que es la Iglesia" [82]. El lector está expuesto, según sus prejuicios dogmáticos, a ver en este texto demasiadas o muy pocas cosas; pero cuando menos hay tres hechos ciertos: —1. Las tribulaciones de Cristo no son los sufrimientos de Pablo que fueran llamados así por cierta analogía que tienen con los de Cristo [82 bis]; son los dolores y los tormentos soportados por Cristo durante su vida mortal. —2. Estas tribulaciones presentan desde un punto de vista, a pesar de su valor infinito, una especie de déficit: la palabra empleada por el Apóstol (*ὑστέρημα*) no puede tener otro significado.—3. A los hombres corresponde el llenar esta laguna y completar así la obra de Cristo; y esto es lo que San Pablo hace con orgullo y alegría, completando (*ἀνταναπληρῶ*) lo que falta a las tribulaciones de su Maestro.

Aquí no avanza más el exégeta sino con vacilación. ¿Cuáles son las tribulaciones de Cristo que hay que completar para bien de la Iglesia? ¿Se trata de los sufrimientos de Getsemaní y del Calvario, en sí más que suficientes para la salvación de la Humanidad, pero de los cuales falta por asegurar la aplicación a las almas individuales? ¿O se trata de las persecuciones sufridas para fundar el Reino de Dios, persecuciones de que todos los Apóstoles y después de ellos todos los predicadores del Evangelio deben tener su parte? En la primera hipótesis, el dogma de la Comunión de los santos es enseñado directamente. En la segunda, aprendemos cuando menos que Jesucristo estableció la salvación del Género Humano sobre el principio de la solidaridad y que los continuadores de El deben compartir sus trabajos para realizar sus designios de Misericordia.

Quien dice solidaridad dice reversibilidad de méritos y de deméritos. Esta idea era corriente en los contemporáneos de Pablo. Sin detenerse en justificarla, el Apóstol la supone cuando afirma que la Iglesia de Corinto expía con enfermedades y duelos la irreverencia de algunos en la celebración de la Eucaristía; que el marido cristiano santifica a la mujer infiel y que la mujer cristiana santifica al marido pagano; que la limosna suprime en cierta forma la desigualdad entre los discípulos, dando los ricos a los pobres lo superfluo de los bienes temporales y correspondiéndoles los pobres con bienes de un orden superior [83]. Tal confianza tiene él en este cambio de gracias espirituales, que no cesa de implorar las oraciones de sus lectores, de ofrecerles en cambio el socorro de las propias y de recomendarles que rueguen los unos por los otros: "Haced en todo tiempo por el Espíritu toda especie de oraciones y de súplicas... orad por todos los santos y también por mí, a fin de que Dios me conceda hablar osadamente y predicar con libertad el misterio del Evangelio" [84]. Pablo atribuye a esas oraciones su liberación, la protección de que Dios lo rodea y el éxito de su predicación; porque cuando la súplica adquiere tal grado de intensidad que puede recibir el nombre de lucha, de combate [85], es todopoderosa ante Dios.

La oración de los justos no es útil solamente a los vivos: aprovecha también a los muertos. Un cristiano de Efeso, Onesíforo, acababa de morir después de haber prodigado a Pablo las muestras más conmovedoras de afecto y de adhesión. Para pagar su deuda de gratitud, no se contenta el Apóstol con recomendar a Timoteo la familia de Onesíforo, sino que él mismo recomienda a Dios el alma del difunto: "Que el Señor le conceda el hallar misericordia ante el Señor en aquel día" [86]. Varios comentaristas protestantes consignan el hecho de muy mala gana y no sin extrañeza. Pero ¿qué cosa hay más

[82] Col. I, 24: *Νῦν χαίρω ἐν τοῖς παθήμασιν ὑπὲρ ὑμῶν, καὶ ἀνταναπληρῶ τὰ ὑστερήματα τῶν θλίψεων τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ σαρκί μου ὑπὲρ τοῦ σώματος αὐτοῦ ὅ ἐστιν ἡ ἐκκλησία.* El substantivo *ὑστέρημα* "lo que falta", opuesto a *περίσσευμα* "lo que abunda" (II Cor. VIII, 13.14), expresa la necesidad de ser *completado* (*ἀναπληροῦν*, I Cor. XVI, 17; Filip. II, 30; o *προσαναπληροῦν*, II Cor. IX, 12, XI, 9; o *καταρτίζειν*, I Tes. III, 10). Esa palabra no se halla en San Pablo más que en estos ocho textos, en los que no puede ser dudoso el significado. —El sentido del verbo *ἀνταναπληροῦν*, que no se halla en otro lugar en la Biblia y que es muy raro en los escritores profanos, es también perfectamente cierto: es "completar lo que está incompleto". Como San Pablo pone ordinariamente *ἀναπληροῦν* o *προσαναπληροῦν* con *ὑστέρημα*, se puede preguntar cuál es la significación exacta de la partícula componente *ἀνά*. ¿Su único papel consiste en reforzar la idea?

[82] bis Este punto está tomado de la cuarta edición francesa, por parecer más claro allí que en la vigésima, que fue la que se tradujo (Nota del T.).

[83] I Cor. XI, 30-32; VII, 14; II Cor. VIII, 13-15.

[84] Ef. VI, 18-19.

[85] Rom. XV, 30.

[86] II Tim. I. 18.

natural, siendo la Iglesia una y abrazando a los muertos tanto como a los vivos?

6. Bajo cualquier aspecto que consideremos la vida de la Iglesia, llegamos fatalmente a la fórmula *In Christo Jesu,* que es ciertamente "uno de los pilares de la Teología de San Pablo" (Sanday). Sin pertenecerle como propia, puesto que San Juan hace de ella un uso restringido, tiene ella en San Pablo una plenitud de sentido y una variedad de aplicaciones absolutamente características.

San Juan afirma varias veces en su primera Epístola que la Caridad establece entre Dios y nosotros una relación de compenetración mutua. "Dios es caridad y quien persevere en la caridad permanece en Dios y Dios reside en él" [87]. Por finito que sea nuestro acto de Caridad, no solamente tiene a Dios por objeto inmediato, sino que es verdaderamente un apoderamiento de Dios, del Amor increado. Así es que la Caridad, en cuanto existe en nosotros, nos une a El con un lazo indisoluble. Y lo que es verdadero del Padre lo es también del Hijo, puesto que Ellos son una misma substancia: *Ego et Pater unum sumus.* Aun cuando en la Epístola se puede preguntar a veces si San Juan quiere hablar del Hijo o del Padre. Pero en el Evangelio es muy distinto el lenguaje de San Juan. Jesús dice a sus discípulos: "El que come mi carne y bebe mi sangre permanece en Mí y Yo en él" [88]. No es en virtud de la unión real de la carne de Cristo a la nuestra por lo que Jesucristo *permanece* en nosotros: como alimento espiritual de nuestra alma permanece El en nosotros, aun después de la corrupción de las especies sacramentales; y nosotros permanecemos en El porque este alimento celestial tiene la propiedad admirable de transformarnos en El, al contrario de lo que pasa con todos los demás alimentos. El caso es un poco diferente en la alegoría de la Viña: "Permaneced en Mí y Yo en vosotros... El que permanece en Mí y en quien Yo permanezco da muchos frutos" [89]. Nosotros permanecemos en El por una Fe viva, así como la rama está unida al tronco por los filamentos y la corteza; y El permanece en nosotros por la Caridad que nos pone en contacto vital con El y por la cual El nos comunica la savia divina.

Pasando de San Juan a San Pablo, tenemos la impresión de que el horizonte no es ya el mismo. Desde luego observamos dos diferencias capitales en el empleo de la fórmula. Al contrario de San Juan, San Pablo nunca dice *Jesús* ni *Jesucristo*: siempre dice *en Cristo* o *en Cristo Jesús*: prueba evidente de que él no considera la persona individual de Jesús, sino su función de

[87] I Juan IV, 16.
[88] Juan VI, 56.
[89] Juan XV, 4-5.

Mesías, su calidad de segundo Adán, en una palabra, su carácter representativo. En seguida, mientras que San Juan establece la reciprocidad entre Jesús y nosotros, San Pablo se abstiene de hacerlo o al menos no habla de Jesucristo en nosotros sino en casos muy raros cuyo sentido preciso queda por discutir [90].

La fórmula *In Christo Jesu* se liga evidentemente a la doctrina del Cuerpo Místico. Este punto no es discutido. Veamos, pues, cómo describe San Pablo la incorporación del cristiano a Cristo:

Todos vosotros sois hijos de Dios por la fe, en Cristo Jesús; porque todos vosotros que fuisteis bautizados en Cristo os revestisteis de Cristo: ya no hay Judíos ni Gentiles, ni esclavos ni hombres libres; ...porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús.

¿Ignoráis que todos los que hemos sido bautizados en Cristo Jesús fuimos bautizados en su muerte? Porque fuimos sepultados con El por el bautismo (que existe) en su muerte, a fin de que así como Cristo resucitó de entre los muertos por la gloria del Padre, también nosotros caminemos en la novedad de vida. Si en efecto fuimos injertados en El por la semejanza de su muerte, lo seremos también por la de la resurrección [91].

Como el sentido etimológico de *bautizar* es *sumergir en el agua,* casi no es de dudar que al describir los efectos del Bautismo San Pablo no piensa en el rito exterior de la inmersión y de la emersión, símbolo eficaz de muerte y de vida nueva. El efecto del Bautismo es sumergirnos en Cristo, injertarnos en Cristo, incorporarnos a Cristo, identificarnos parcialmente con Cristo. Cuando se dice que el cristiano está *en* Cristo, como el pájaro *en* el aire o el pez *en* el agua, esta expresión realista está por debajo de la verdad; porque no estamos en Cristo como en un elemento extraño, sino como en un todo del que formamos parte nosotros mismos. A decir verdad, el mejor comentario de la fórmula *In Christo Jesu* es este texto de San Pablo: "La muerte es por un hombre y la resurrección de los muertos será por un

[90] Rom. VIII, 10 (*εἰ δὲ Χριστὸς ἐν ὑμῖν*) parece hacer pareja en forma exacta con II Cor. V, 17 (*εἴ τις ἐν Χριστῷ*). Por el hecho de que nosotros estamos en Cristo, Cristo habita en nosotros. Gal. II, 20 (*ζῇ ἐν ἐμοὶ Χριστός*, véase Filip. I, 21) recuerda el Cristo-Vida de San Juan. II Cor. XIII, 5 (*An non cognoscitis vosmetipsos quia Christus Jesus in vobis est?*) es muy notable. No se trata de la presencia de Jesucristo en la iglesia de Corinto, sino de su habitación en el corazón de los fieles. Von Soden adopta la lección *Χριστὸς Ἰησοῦς*, que supone la Vulgata; pero verdaderas autoridades tienen *Ἰησοῦς Χριστός*. Si esta última lección es la verdadera, justifica la expresión: *Jesús en nosotros.*
[91] Gal. III, 26-28; Rom. VI, 3-5.

hombre; porque así como todos mueren *en Adán,* de la misma manera todos serán vivificados *en Cristo"* [92]. Adán y Cristo representan aquí a la Humanidad entera y se puede decir con San Agustín, a condición de entenderlo bien: *"In Adam Christus et Christus in Adam"* [93]. Todos los hombres están en Adán y todos están en Cristo, aunque de una manera muy diferente: "Todos mueren en Adán, dice San Cirilo de Alejandría, porque, a causa de su transgresión, la naturaleza fue condenada en él; y de la misma manera todos serán justificados en Cristo porque, gracias a su acto redentor, la naturaleza es de nuevo bendecida en El" [94].

Se habla con poca exactitud cuando se dice que "el Cristo de la fórmula *In Christo Jesu* es siempre el Cristo glorificado como πνεῦμα y no el Cristo histórico" (Sanday). El Cristo a que se refiere la fórmula no es precisamente el Cristo glorificado sino el Cristo salvador, el nuevo Adán; y esto desde el momento en que El inaugura su misión redentora, es decir, a partir de la Pasión. Desde entonces sufrimos y morimos con El, resucitamos y reinamos con El; compartimos su forma, su vida y su gloria. Desde entonces también somos llamados, justificados, elegidos, predestinados en El; en El obtenemos todas las bendiciones celestiales, la Gracia, la filiación adoptiva, la santificación, la vida eterna.

Tal es el valor normal de la fórmula *In Christo Jesu,* pero ella es susceptible de recibir en forma notable un aumento o una disminución de sentido. Cuando el Apóstol quiere expresar la unión inefable de los cristianos entre sí y con Cristo en la identidad del Cuerpo Místico, la fórmula alcanza su máximo de valor; cuando se limita a indicar el principio de la solidaridad cristiana, la significación se atenúa y se esfuma: en estas ocasiones estar en Cristo es moverse en la esfera del Evangelio o vivir según el espíritu del Cristianismo.

III. El gobierno de la Iglesia.

1. *Los dignatarios eclesiásticos.* — 2. *Poder coercitivo de la Iglesia.* — 3. *Resumen y conclusiones.*

1. Todas las Cristiandades fundadas por San Pablo dependían directamente de él. Sobre él pesaba verdaderamente "la solicitud de todas las

[92] I Cor. XV, 21-22. Véase t. I, 154-5.

[93] *In Psalm.* CI, *sermo* I, núm. 4 (XXXVII, 1296). Véase *Sermon.* CCXCIII, núm. 9 (XXXVIII, 1333).

[94] *Fragm.* in I Cor. XV, 22 (LXXI, 901).

iglesias". Se puede preguntar si esta centralización que prolongaba el período de los tanteos no retardó la implantación del episcopado monárquico; pero era necesaria en un principio para estrechar los lazos de la unidad y evitar el peligro de un cisma [95].

No hay por qué concluir de esto que las Iglesias de Pablo estuvieran desprovistas de toda organización jerárquica. Al salir del estado embrionario una Cristiandad, inmediatamente recibía jefes y directores. San Lucas nos enseña que Pablo y Bernabé eligieron *ancianos* (πρεσβυτέρους) en cuantos puntos tocaron al volver de su común misión en Asia Menor. Esta elección, acompañada de oraciones y de ayunos, no fue una simple designación de los candidatos, sino una ceremonia litúrgica que los capacitaba para sus nuevas funciones; porque por mucho que nos remontemos, la consagración de los ministros sagrados se hace siempre en medio de ayunos y de súplicas solemnes. Como el relato de los Hechos es representativo y San Lucas no acostumbra repetir lo que es claro y lo que dice de una vez por todas, no hay por qué extrañarse de que esta mención esté aislada y se debe suponer, al contrario, que tal fue en todas partes la práctica de los misioneros. En efecto, accidentalmente se trata de los *ancianos* de Efeso [96], cuyo nombramiento no es relatado en ninguna parte. En Tesalónica, pocos meses después de la fundación de esta Iglesia, comprobamos la presencia de obreros, de presidentes y de celadores, a quienes los fieles deben amor, respeto y gratitud. Ignoramos si ellos asumieron espontáneamente ese cargo con el beneplácito de los neófitos o si les fue confiado por el Apóstol: de todas maneras el cargo es reconocido y autorizado por Pablo. Este recuerda a dichos dignatarios sus deberes: "Reprended a los indisciplinados, animad a los pusilánimes, sostened a los débiles, usad de longanimidad con todos, cuidad de que nadie devuelva mal por mal" [97]. Estos personajes, cuya función consiste en trabajar en la obra de Dios, en presidir las asambleas religiosas, en advertir a los hermanos y, llegado el caso, en amonestarlos; y que, en cambio, tienen derecho a la estimación, al afecto, a la gratitud, ocupan una situación oficial o cuasi-oficial. ¿Tienen el rango de diáconos y de ancianos? La analogía invita a creerlo, aunque no lleven estos títulos. Una tradición, ya antigua en la época de Orígenes, consideraba a Cayo, quien hospedó a Pablo en Corinto, como el primer obispo de Tesalónica.

Se cita a Corinto como tipo de asamblea democrática. Es cierto que el Apóstol deja a la libre elección de los Corintios la designación de los árbitros encargados de sentenciar en los litigios y de los delegados que

[95] Véase el artículo *Dignatarios eclesiásticos,* t. I, p. 381-393.

[96] Hechos XX, 17.

[97] I Tes. V, 12-14.

llevarán a Jerusalén el producto de las colectas [98]; mas no deja de tener el Apóstol bajo su tutela inmediata a esta turbulenta comunidad, y se hace representar en ella casi permanentemente por medio de coadjutores [99]; y es siempre él quien reglamenta, juzga y decide en última instancia [100]. ¿Existía al lado del ministerio transitorio y carismático, tan floreciente en Corinto, un ministerio jerárquico y permanente? ¿Quién presidía el ágape y quién celebraba la Eucaristía? No sabremos decirlo, porque nuestros conocimientos son muy fragmentarios y se refieren a los primeros orígenes, al período de tres o cuatro años que siguió a la fundación. Pero a falta de detalles más precisos pensamos que la Iglesia de Corinto fue organizada conforme al modelo de las otras Cristiandades.

La comunidad de Filipos tenía apenas 10 años de vida cuando el Apóstol envió a ella un saludo particular para los sacerdotes (ἐπίσκοποι) y para los diáconos [101]. Tal vez estos personajes habían tenido una parte especial en la colecta a favor de Pablo prisionero; tal vez, también, Pablo quería reconocerles sus servicios y reforzarles su autoridad. La mención colectiva ἐπίσκοποι no prueba de ninguna manera que ellos formen un colegio de iguales: puede abrazar al presidente mismo si se supone que Epafrodito, "el hermano, el colaborador y el compañero de armas de Pablo" [102], ocupa el primer lugar. Sin embargo, es más probable que lo mismo allí que en otras partes la jurisdicción suprema estuviera reservada para el representante del Apóstol.

En Efeso y en Creta es clara la situación. Los delegados de Pablo, investidos de su poder, están encargados de establecer sacerdotes y diáconos, de reprimir a los herejes y a los espíritus levantiscos, de castigar a los delincuentes, sin exceptuar a los miembros del clero, con la condición de observar las formas jurídicas [103]. Cuando deban ser relevados, lo serán por un solo personaje, de suerte que el gobierno de esas Iglesias tiene la forma cuasi-monárquica [104]. A la cabeza, el representante de Pablo que ejerce una jurisdicción soberana; luego, el colegio de los sacerdotes cuyas atribuciones están todavía mal definidas; en el último rango de la clericatura, los diáconos. No se hace ninguna alusión a un ministerio carismático. La organización

[98] I Cor. VI, 4-5; XVI, 3.
[99] I Cor. IV, 27; II, 13; VII, 6-14; VIII, 6; XII, 18.
[100] I Cor. V, 1-13; XI, 2-34; XIV, 27-40; II Cor. XIII, 1-10, etc.
[101] Filip. I, 1.
[102] Filip. II, 25. Véase IV, 3 (Clemente y los demás auxiliares).
[103] I Tim. I, 3; III, 1-15; IV, 14; VI, 2; Tit. I, 5; II, 10; I Tim. V, 19-22.
[104] Tit. III, 12 (Artemas o Tíquico); II Tim. IV, 12 (Tíquico).

jerárquica está en vías de progreso; se avanza gradualmente hacia una constitución definitiva.

El Apóstol no se había atrevido a conceder la autonomía completa a los Iglesias recientemente fundadas. Los lugartenientes del Apóstol andaban constantemente de viaje para visitar y reformar a las Cristiandades que de él dependían. Pablo era el único pastor de la inmensa diócesis que había conquistado para la Fe de Cristo. Ni en Grecia, ni en Macedonia, ni en Galacia, ni en Creta, ni en Efeso tuvo, mientras vivió, más obispo que él mismo y sus delegados. La antigua tradición que consideraba a Cayo de Corinto como el primer obispo de Tesalónica tiene todas las probabilidades de ser verdadera, porque nada designaba especialmente a Cayo para ese puesto lejano; pero no se dice —ni es de ninguna manera probable— que Cayo haya sido obispo en vida de Pablo. Tampoco Tito y Timoteo lo eran. Tito, dejado en Creta para organizar esta Cristiandad, debía reunirse con su jefe a la llegada de un substituto. La posición de Timoteo en Efeso casi no era más estable, pues el Apóstol no tardó en llamarlo. En una palabra, las Iglesias de la jurisdicción de Pablo estaban servidas por diáconos y regidas por un consejo de dignatarios, llamados indistintamente πρεσβύτεροι o ἐπίσκοποι bajo la vigilancia siempre alerta y la tutela siempre activa del fundador o de sus substitutos.

En los primeros tiempos, cuando una comunidad se reducía a un pequeño núcleo de fieles, los carismas podían suplir provisionalmente la ausencia o la imperfección de la jerarquía ordinaria, porque muchas de esas gracias tenían por objeto la instrucción o el gobierno. Quizá ese estado de cosas se prolongó un poco en Corinto, que se distinguía por la abundancia de los dones carismáticos. No olvidemos que, excepción hecha de la Galacia meridional, ninguna fundación de Pablo precedió a su martirio en más de quince o de dieciséis años. Casi todas eran mucho más recientes en el momento en que el Apóstol se ocupaba de los asuntos de ellas. Aun en la época de las Pastorales, la Cristiandad de Efeso no tenía más de doce años de existencia y las de Creta acababan de nacer.

La manera como se hacía la designación de los ministros sagrados debió variar según los lugares y las épocas. Los siete primeros diáconos helenistas de Jerusalén fueron presentados por los fieles y ordenados por los Apóstoles. Esto fue tal vez un acto de condescendencia dictado a los Doce por el deseo de quitar a los descontentos todo pretexto de insumisión y todo motivo de queja. Pero Pablo y Bernabé, sin ir evidentemente contra el deseo de los neófitos y sin descuidar las indicaciones proporcionadas por las aptitudes de los candidatos, parecen no haber consultado sino consigo mismos, cuando

instituyeron *ancianos* en cada Iglesia recientemente fundada[105]. En la jurisdicción de Pablo no vemos que los simples fieles hayan tomado parte alguna vez en la elección de los dignatarios eclesiásticos propiamente dichos, porque los árbitros y los portadores de las limosnas de Corinto, elegidos por el voto del pueblo, no pertenecen a la jerarquía sagrada. Es cierto que ni Tito ni Timoteo tienen la instrucción de someter a los fieles la elección o la aprobación de los diáconos y de los sacerdotes, aun cuando deban tener en cuenta la buena reputación de los ordenandos tanto en la Iglesia como afuera[106]. Si el gobierno del Apóstol no era ni despótico ni arbitrario, no era muy de su agrado el régimen democrático.

2. Como toda sociedad perfecta, la Iglesia posee inalienablemente el derecho de regirse, de defenderse y de perpetuarse, cosa que se desprende en línea recta de su derecho de vivir.

El poder de gobernarse le viene de Dios. "Velad sobre vosotros mismos y sobre todo el rebaño en el cual el Espíritu Santo os ha constituido guardianes para gobernar a la Iglesia de Dios que El adquirió con su propia sangre"[107], dice San Pablo a los ancianos de Efeso que se congregaron para recibir de él sus recomendaciones supremas. Este texto debe meditarse. Los personajes de que se trata no tienen más que una autoridad subordinada y, sin embargo, vigilan, inspeccionan, gobiernan a los fieles de Jesucristo. Aunque hayan sido designados y constituidos por mediación de los hombres, tienen su autoridad del Espíritu Santo, de quien ella dimana en último análisis. El cargo de ellos es local y su jurisdicción restringida; y, sin embargo, gobiernan a la Iglesia de Dios, porque la Iglesia es una e indivisible. En cuanto al poder

[105] Hechos XIV, 23: *χειροτονήσαντες αὐτοῖς κατ' ἐκκλησίαν πρεσβυτέρους.* Nótese la palabra *αὐτοῖς* que subraya la iniciativa de los apóstoles y parece excluir la participación activa de los fieles. El verbo *χειροτονεῖν*, tomado aquí en el sentido de *establecer*, significa *elegir*, en otro texto en que aparece, II Cor. VIII, 19: *χειροτονηθεὶς ὑπὸ τῶν ἐκκλησιῶν συνέκδημος ἡμῶν.* En Atenas guardaba su sentido etimológico: "votar con las manos levantadas", en particular "elegir a alguno con las manos levantadas" en la asamblea del pueblo. Pero fuera de las repúblicas griegas se perdió desde muy al principio el sentido etimológico y en la época del Nuevo Testamento *χειροτονεῖν* significaba corrientemente "elegir de cualquier manera" y aun "designar, instituir, establecer", sin ninguna idea accesoria de voto o de elección. Véanse: Josefo, *Antiq.* VII, XI, 1; XIII, II, 2 (designación del sumo sacerdote); VI, XIII, 9; VII, IX, 3 (del rey); Filón, ed. Mangey, t. II, p. 58 y 76 (José *constituido* gobernador), etc.

[106] I Tim. III, 1-14; Tit. I, 5-7. Que no se impongan las manos sin maduras reflexiones (I Tim. V, 22), ni se ordene a un neófito (I Tim. III, 6); probar al diácono antes de elevarlo al grado superior (I Tim. III, 10-13).

[107] Hechos XX, 28.

de legislar, San Pablo se lo reserva a sí mismo. El Apóstol no conoce más que una autoridad superior a la suya, la de Cristo; sabe distinguir muy bien los preceptos de su Maestro de los suyos propios[108], pero tiene conciencia de mandar él mismo en nombre de Aquel cuyo enviado es: "Si alguno es profeta o dotado del Espíritu —escribe a los Corintios a los que acaba de intimar diversas órdenes— debe reconocer que lo que yo escribo es el mandato del Señor"[109]. Terribles son las amenazas de Pablo respecto a los rebeldes y los insubordinados[110]. Que no se tome por debilidad su exterior humilde y su apariencia mezquina: "Las armas con las cuales combatimos no son de carne; pero son poderosas (con todo el poder) de Dios para derribar las fortalezas. (Con esas armas) trastornamos los razonamientos y cualquier obstáculo que se opone al conocimiento de Dios; y sometemos todo pensamiento a la obediencia de Dios; estamos prestos también a castigar cualquier desobediencia cuando vuestra obediencia sea completa"[111]. San Pablo se arroga, pues, un entero dominio, no solamente sobre la voluntad de los fieles, sino también sobre sus inteligencias: poder verdaderamente sobrehumano y, como él mismo lo dice, divino.

Pero si ni en Corinto ni en parte alguna admite el Apóstol ninguna autoridad capaz de tener en jaque la suya, en todas las Iglesias reconoce una autoridad al lado y por debajo de la suya. Pablo inviste con su poder a Tito y a Timoteo[112]; requiere a los Tesalonicenses y a los Corintios para que hagan uso del que les pertenece; felicita a estos últimos de haber usado de él con moderación[113]; recuerda a los ancianos de Efeso el derecho y el deber que tienen de gobernar a la Iglesia de Dios[114].

Si la primitiva Iglesia no opuso a los enemigos de fuera más que una resistencia pasiva, el *non possumus* del cual habían dado los Apóstoles la fórmula y el ejemplo[115], necesitaba de otras armas contra los enemigos interiores, sometidos a su jurisdicción por el hecho del bautismo[116]. Al amenazar con castigos a los facciosos de Corinto, Pablo no supone que su derecho de castigar a los culpables pueda ser discutido: "He aquí que yo voy a visitaros por tercera vez; todo será arreglado de acuerdo con la declaración de dos o tres testigos. Ya he dicho y repito, ahora que estoy ausente como lo hice

[108] I Cor. VII, 8.10.25.

[109] I Cor. XIV, 37.

[110] II Cor. XIII, 10.

[111] II Cor. X, 4-6.

[112] I Tim. I, 3; Tit. I, 5.

[113] I Tes. V, 14; I Cor. V, 2.13; II Cor. II, 10-11.

[114] Hechos XX, 28.

[115] Hechos IV, 20; V, 29.

[116] I Cor. V, 12-13.

cuando estuve presente, a los que han pecado y a todos los demás, que si voy no volveré a perdonar... Escribo esto durante mi ausencia a fin de no usar durante mi presencia con demasiado rigor del poder que el Señor me dió para edificar y para destruir" [117]. Siempre reivindica el Apóstol con la misma energía su derecho de castigar. Su represión no será arbitraria, guardará las formas jurídicas, pero castigará a los delincuentes según sus faltas y no perdonará sino en caso de arrepentimiento [118]. Pablo prescribe a Timoteo la misma práctica: "No recibas acusación contra un *anciano* sino con el testimonio de dos o tres personas. Reprende delante de todo el mundo a los que han faltado, a fin de que los demás conciban de ello temor" [119].

Las penas infligidas por San Pablo eran la reprensión, la exclusión temporal y el anatema. Uno de los primeros deberes de los jefes de la Iglesia es reprender a los que se portan mal. Había evidentemente dos clases de admoniciones: la una paternal o fraterna, que podía ser privada; la otra más oficial o menos benigna, que debía ser pública. San Pablo parece indicar, como el Evangelio, que esas dos reprensiones eran sucesivas y servían de preludio a una corrección más grave: "Después de una o dos admoniciones evita al faccioso (*αἱρετικὸν ἄνθρωπον*, al fautor de cisma o de divisiones), sabiendo que tal hombre está pervertido y que peca, condenado por su propio juicio" [120]. Por lo demás, la excomunión tenía dos formas enteramente diferentes: la una no era más que la suspensión de los cristianos turbulentos, revoltosos o escandalosos, la cesación provisional de las relaciones con ellos, hasta que ellos se hubiesen corregido: ejemplos, los ociosos de Tesalónica, los pecadores públicos de Corinto [121], los novadores de las Pastorales, a menos de que estos últimos pertenezcan a la categoría de los criminales obstinados e incorregibles que Pablo entrega a Satanás para enseñarlos a no blasfemar más. Con ese anatema había herido Pablo a Himeneo y Alejandro [122]. Por un instante pensó el Apóstol en fulminarlo contra el incestuoso de Corinto, pero luego se contentó con un castigo más suave [123], y aun felicitó a la Iglesia por su indulto, porque el derecho de castigar a los rebeldes implica el de perdonar a los arrepentidos.

El cuidado con que ciertas corporaciones griegas, tales como los eranos y los tiases, trataban de descartar la ingerencia del Estado en sus asuntos in-

117 II Cor. XIII, 1-2.10.
118 II Cor. XII, 21.
119 I Tim. V, 19-20.
120 Tit. III, 10.
121 II Tes. III, 14 y I Cor. V, 2-7.
122 I Tim. I, 20.
123 I Cor. V, 5; II Cor. II, 5-9.

teriores, las penas que ellas infligían a los miembros delincuentes —multas en dinero y en especie, exclusión de las fiestas y de los festines, expulsión de la sociedad— no aclaran gran cosa la constitución primitiva de las comunidades cristianas que no estaban formadas conforme a ese modelo. La organización de las juderías en la Diáspora nos puede dar en esto una idea más justa. Pero siendo las juderías asociaciones legales, en caso necesario contaban con el apoyo o al menos con la tolerancia de la fuerza pública. El consejo de los ancianos gozaba allí de un poder discrecional en lo civil y en lo religioso; ordenaba palizas con una liberalidad que nos asombra, la excomunión simple, una exclusión solemne acompañada de anatema que no era sin duda más que un equivalente suavizado de la lapidación, en el caso en que ésta no era practicable. Por lo contrario, entre los primeros cristianos no hallamos ningún ejemplo de castigo corporal: las penas se reducían a la reprensión, al alejamiento temporal y a la excomunión, con la entrega del culpable en manos de Satanás. Ninguna de estas penas era puramente vindicativa, ni siquiera la última. Y es que la Iglesia no olvida las recomendaciones de su divino Fundador; el objeto de Ella no es la dominación; su ideal no es inspirar terror ni hacer ostentación de su fuerza; la medida y el límite de su poder es la protección de la verdad, de la cual Ella es "la columna y el firme apoyo" [124], porque para esto fue constituida.

124 I Tim. III, 15: [*Ταῦτά σοι γράφω*] *ἵνα εἰδῇς πῶς δεῖ ἐν οἴκῳ Θεοῦ ἀναστρέφεσθαι, ἥτις ἐστὶν ἐκκλησία Θεοῦ ζῶντος, στῦλος καὶ ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας.* La instrucción es dirigida a Timoteo, pero es general y abarca a todos los dignatarios eclesiásticos de que se trata en el capítulo III y quizá a las clases de fieles cuyos deberes son trazados en el capítulo II. Así es que *πῶς δεῖ ἀναστρέφεσθαι* debe traducirse así: "como es menester portar*se*", y no de esta otra manera: "como es necesario que *te* portes".—La expresión *οἶκος Θεοῦ* preparada por III, 5 (si quis domui suae praeesse nescit quomodo Ecclesiae Dei diligentiam habebit?) significa *familia* de Dios (*domus Domini*, Os. VIII, 1; IX, 8.15); y de esta manera se evita el inconveniente de comparar a la Iglesia (que en el Nuevo Testamento nunca designa un edificio material) en primer término con una *casa* y luego con una *columna*. Por lo tanto, el sentido es el siguiente: "como es menester portarse en la familia de Dios, *en vista de que ella es* (*ἥτις* es argumentativo) la asamblea del Dios vivo".

La *columna* sirve, ya para soportar un techo, un arquitrabe, ya para levantar, para presentar a todas las miradas, un monumento conmemorativo. Este último sentido es preferible, tanto a causa del singular (una sola columna no sostiene un techo), como porque el primero es expresado con mayor energía por otro término. En efecto, *firmamentum* (*ἑδραίωμα* de *ἑδραῖος*) designa a todo lo que da solidez a un edificio asegurando su duración, como los basamentos, los contrafuertes, los pilares. Así es que si la Iglesia tiene la misión de presentar la verdad a las miradas de los hombres, esto quiere decir que es visible; y si tiene el cargo de defender esa verdad contra los asaltos exteriores y el peso de los siglos, esto quiere decir que es infalible.

3. Resumamos en pocas palabras la concepción de la Iglesia tal como resulta de los escritos y de la práctica del Apóstol.

En la jurisdicción de Pablo, todas las Cristiandades están provistas, desde su fundación o muy poco tiempo después, de un clero establecido por él o por sus delegados. Este clero comprende, aparte de los diáconos, a los demás personajes llamados indistintamente πρεσβύτεροι o ἐπίσκοποι. Los nombres podían ser sinónimos sin que las funciones lo fuesen; pero la sinonimia de los nombres podía también extenderse a las funciones. De aquí tres hipótesis distintas: o todos los dignatarios superiores eran obispos; o unos de ellos eran sacerdotes y los demás obispos, aunque los nombres fuesen comunes; o, en fin, todos eran solamente sacerdotes. De estas tres hipótesis, la última es la única satisfactoria. La primera, que sedujo por un momento a Petau, está absolutamente desprovista de pruebas y choca con objeciones muy serias. La segunda no es menos precaria, porque lo que distingue esencialmente al obispo del sacerdote es el poder del Orden; y no hallamos ni la menor huella de ese poder en el *clero sedentario* de las Iglesias de Pablo.

Siempre que se trataba de fundar una comunidad nueva o de establecer en ella *sacerdotes* y *diáconos*, Pablo intervenía personalmente o enviaba a algunos de sus delegados: Timoteo, a quien él mismo le había impuesto las manos; Tito, el colaborador más activo; probablemente Lucas, que parece haber organizado la Iglesia de Filipos; quizá Tíquico y Artemas, que debían relevar en Creta a Tito, llamado a otras partes; e indudablemente algunos más. Pero sería un error suponer que las cosas ocurrían de la misma manera en todas las demás partes; y la situación de las comunidades cristianas de Jerusalén, de Antioquía, de Roma y de Alejandría podía ser muy diferente. Desde la edad apostólica debió existir la jerarquía con tres grados.

Sin pertenecer al clero, las *viudas* lo ayudaban y lo substituían a veces en el medio femenino. No entraban en el orden de las viudas por el solo hecho de la viudedad, sino por la profesión expresa de la viudez, con la ratificación formal de la Iglesia que las tomaba a su cargo bajo ciertas condiciones. Las pretendidas *diaconisas* no son probablemente en San Pablo sino las mujeres de los diáconos o de las personas que recibían del Espíritu Santo el carisma especial de διακονία [125].

Si a pesar de todo parece un poco rudimentaria la organización de las Iglesias paulinas y muy borroso el papel de la autoridad sedentaria, es menester tener en cuenta cuatro circunstancias que está uno muy expuesto a perder de vista.

---

[125] En cuanto a los sacerdotes, los diáconos, las viudas y las *diaconisas*, véase el t. I, p. 381-393.

Todas las Cristiandades en cuyo seno nos permiten echar una furtiva mirada las Epístolas de San Pablo son extremadamente jóvenes. Las más antiguas tienen a lo sumo ocho o diez años de vida; las demás acaban de nacer. ¿Debe extrañarnos el hallarlas todavía bajo tutela y podemos pedirles que estén ya en pleno desarrollo?

Las ciudades con que el Apóstol había formado su heredad especial para ofrecerla a Jesucristo eran de las más turbulentas e indisciplinadas del mundo romano. Al abandonar a esas fundaciones a sí mismas, en lugar de tenerlas él directamente bajo su mano y de gobernarlas por sus delegados, corría el riesgo de verlas consumirse en intrigas y en querellas intestinas, a ejemplo de las asambleas democráticas de aquel tiempo y de todos los tiempos.

Había que prevenir también el peligro del aislamiento. La unión de las comunidades judeo-cristianas estaba cimentada por el sentimiento nacional tanto o más que por el sentimiento religioso. El primer nexo faltaba en las Iglesias de la gentilidad; porque el amor a la patria no existía en el mundo helénico o se confundía con el orgullo de la ciudad misma. En esas condiciones, una autonomía demasiado completa o demasiado prematura era un peligro permanente de cisma y de herejía.

Quizá los dones carismáticos, más abundantes en el origen, suplían en cierta medida la carencia de organización jerárquica. Este estado de cosas era pasajero, pero podía servir de transición entre la primera infancia de las Iglesias y la época de su madurez.

LIBRO SEXTO

LOS FRUTOS DE LA REDENCION

CAPITULO I

LA VIDA CRISTIANA

I. Los principios de la Moral.

1. *Fundamentos de la Moral Cristiana.*—2. *La voluntad de Dios.*—3. *La regeneración bautismal.*—4. *Relaciones nuevas.*

1. En lugar de extenderse en frases desmesuradas, salpicadas de incidentes y de partículas causativas y llenas de digresiones y de paréntesis, que no dejan ningún respiro al espíritu ni a los ojos, como las partes dogmáticas, las secciones morales de las cartas de Pablo, cortadas, formadas por incisos minúsculos, se desgranan lo más a menudo como una letanía monótona, sin hilación aparente, sin nexo gramatical, sin relación con la idea madre. Nada hay tan desconcertante como este contraste. El lector se desanima a veces por esta parénesis desarticulada y sin objeto determinado que parece convenir a todas las situaciones y a todos los destinatarios. Si la moral de las dos Epístolas a los Efesios y a los Colosenses forma un pequeño código familiar harto observado, si la de la Epístola a los Romanos bosqueja los principales deberes del ciudadano para con la autoridad y para con sus propios semejantes, no se ve por qué el Apóstol los liga a esta carta de preferencia a otras. En la única Epístola a los Gálatas, la Moral brota del Dogma; y tampoco allí hay nada que recuerde el arte consumado de la Epístola a los Hebreos, en que el Dogma y la Moral se funden en un todo armonioso. Casi siempre son rosarios de consejos y de preceptos como el siguiente:

Reprended a los indisciplinados;
animad a los pusilánimes;
sostened a los débiles;
sed sostén pleno para con todos...

No extingáis el Espíritu;
no despreciéis las profecías;
sufridlo todo, adheríos al bien;
evitad toda apariencia de mal [1].

Este fenómeno no es exclusivo de las cartas breves; de ello nos proporcionan muchos ejemplos las grandes:

Dar limosna con sencillez,
ayudar a los demás con solicitud,
hacer misericordia con alegría.
Caridad sin hipocresía.
Aborreced el mal, adheríos al bien...
Alegres por la esperanza,
pacientes en la tribulación,
perseverantes en la oración,
proveyendo a las necesidades de los santos,
practicando la hospitalidad.
Bendecid a vuestros perseguidores;
bendecid y no maldigáis.
Regocijarse con quienes están en el gozo,
llorar con los que lloran [2].

Es difícil ver un principio director de enseñanza moral, en esta larga serie de frases sin nexo gramatical ni unidad lógica. Porque he aquí justamente el punto delicado —iba yo a decir que el punto débil— de la Moral de Pablo: después de haber hecho tabla rasa de la Ley Mosaica, jamás dice claramente con qué la reemplaza. La Ley de Moisés está definitivamente abolida; su fin es Cristo, el objeto al cual tiende indudablemente es Cristo, pero Cristo es también el límite en que ella expira [3]. El código sinaítico fue desgarrado, clavado a la cruz [4]. Los cristianos están muertos a la Ley y la Ley está muerta para ellos [5]. Hijos de la mujer libre y no de la esclava, el derecho y el deber de ellos consiste en perseverar en la libertad que Jesucristo conquistó para ellos [6]. Al ver a Pablo encarnizarse en destruir

[1] I Tes. V, 14.19-22.
[2] Rom. XII, 8-15.
[3] Rom. X, 4.
[4] Ef. II, 15; Col. II, 14.
[5] Rom. VII, 4.6; Gal. II, 19; Col. II, 20, etc.
[6] Gal. IV, 21.31; V, 1.

todo el edificio de la ley antigua, sin que parezca pensar en reconstruirlo, se pregunta uno con inquietud dónde se detendrá este trabajo de demolición y en qué base descansará la obligación de la Nueva Economía. Porque la distinción imaginada por ciertos exégetas entre la ley ceremonial y la ley moral, de las cuales la una sobreviviría y continuaría sirviendo de norma mientras que la otra sería herida de muerte por Cristo, a quien ella mató primeramente, es una sutileza desconocida para el Apóstol. Para él, el código sinaítico es indivisible, es un edificio que subsiste o cae todo entero. Tampoco hay que examinar si la actitud del Apóstol con relación a la Ley se modificó con la edad, ya en el sentido de la intransigencia, ya en el de la conciliación. Las ideas de San Pablo, plenamente aceptadas y convertidas en decreto en la reunión apostólica del año 50, antes de que él escribiese ni una sola línea de sus cartas [7], nunca variaron después. En todas las épocas supo usar de condescendencia, tolerando prácticas indiferentes, consagradas por el uso y por los recuerdos religiosos, sujetándose él mismo a ellas llegado el caso [8]; pero desde el principio hasta el final de su carrera sostuvo en principio la abolición total de la Thora, tanto para los Judíos como para los Gentiles.

Como la luz siempre en aumento proyectada sobre la Ley Natural por la Revelación es un hecho irrevocable, se podría tratar de reconstruir, sobre las ruinas de la Thora, un código nuevo que no sería sino la Ley Natural iluminada en sus rincones oscuros por la Revelación Divina. A pesar de lo ingenioso que pueda ser este sistema, no es de la aprobación de Pablo. El Apóstol reconoce claramente la existencia de la Ley Natural; declara que los paganos son inexcusables por haberla violado [9]; pinta a la conciencia citando ante su tribunal al hombre y pronunciando, según el caso, sentencias de absolución o veredictos de condenación [10]; pero no da a esta norma interior el nombre de ley [11], porque la ley es para él la expresión de una voluntad positiva. Por lo demás, él no admitía que el cristiano retroceda, libertado de la

[7] Gal. II, 3-7. 14-21 y el incidente de Antioquía.
[8] Hechos XVI, 3 (circuncisión de Timoteo); XVIII, 18 (voto de San Pablo); XXI, 26 (sacrificios en el templo y purificación ritual); Rom. XIV, 1-6 (tolerancia de los débiles que distinguen entre carnes y carnes, entre día y día). En Gal. II, 3-4 Pablo da claramente a entender que hubiese podido consentir en la circuncisión de Tito, así como más tarde ordenó la de Timoteo, si los judaizantes no hubiesen pretendido imponérsela. I Cor. IX, 20-21 formula el principio general de esta tolerancia: *Factus sum Judaeis tanquam Judaeus ut Judaeos lucrarer.*
[9] Rom. I, 32.
[10] Rom. II, 14-15.
[11] La *ley* de Pablo es siempre la ley positiva. En Rom. II, 14 (*οὗτοι νόμον μὴ ἔχοντες ἑαυτοῖς εἰσι νόμος*), la ley natural no es llamada *ley,* sino que los paganos

ley, al estado de naturaleza. La Ley Mosaica señala necesariamente una etapa en las ascensiones de la Humanidad y, si debe desaparecer, es menester que sea reemplazada por algo mejor. Por lo cual, en el momento mismo en que Pablo opone el régimen de la Ley al régimen de la Gracia, insinuando que estos dos estados son incompatibles, niega con energía el estar exento de toda ley y afirma que depende de la ley de Cristo. Esta es la paradoja: el cristiano es tan esencialmente libre que no puede estar bajo el yugo de la Ley y, sin embargo, está sujeto a una ley. Y es que la Nueva Economía es una verdadera ley si se considera su carácter obligatorio; y no es una ley si se piensa en las imperfecciones de la Ley Mosaica: llamándola Ley de Gracia se está en el espíritu del Apóstol; llamándola Ley de Cristo, se conforma uno a su lenguaje [12].

2. La libertad de los hijos de Dios no es el libertinaje; y la liberación del yugo mosaico no es la exención de todo freno [13]. San Pablo hubo de protestar muchas veces contra la falsa interpretación de su pensamiento [14]. Se le comprendía mal. Nunca dijo que Dios hubiera derogado la economía antigua sin substituirla por una más perfecta. En el momento en que Jesús abolía el régimen de la Ley, sentaba las bases del régimen de la Gracia [15]. No hay solución de continuidad: el Nuevo Testamento toma a su cargo la Ley Moral del Antiguo al que suplanta; no contento con sancionarla, la perfecciona y la completa: "Todo lo que es verdadero, escribe Pablo a los Filipenses, todo lo que es honorable, todo lo que es justo, todo lo que es puro, todo lo que es amable, todo lo que es de buen renombre, virtuoso y digno de elogio, debe ser el objeto de vuestras meditaciones". He aquí toda la Ley Natural, bajo sus diversos aspectos, propuesta a los fieles; pero ya no obliga solamente como Ley Natural: "Todo esto lo habéis aprendido y recibido (de nosotros), agrega el Apóstol; nos lo habéis oído decir y visto hacer

---

son para sí mismos *su ley* por analogía, porque hallan en sí mismos una luz que reemplaza a la Ley. Los Gentiles no tienen Ley, son *ἄνομοι*, I Cor. IX, 21; Rom. II, 12.

[12] Gal. VI, 2 (*ὁ νόμος τοῦ Χριστοῦ*); I Cor. IX, 21 (*ἔννομος Χριστοῦ*); Rom. VI, 15 (*οὐκ ἐσμὲν ὑπὸ νόμον ἀλλὰ ὑπὸ χάριν*).

[13] Gal. V, 13.

[14] Rom. III, 8; VI, 1-15.

[15] Mat. V, 17 (*οὐκ ἦλθον καταλῦσαι ἀλλὰ πληρῶσαι*). La palabra *πληρῶσαι*, empleada absolutamente, debe entenderse en el sentido más amplio: *realizar* las profecías y *perfeccionar* la Ley. En efecto, en el discurso de la montaña la Antigua Ley no es derogada sino para ser inmediatamente restablecida en forma más perfecta (Mat. V, 21-22.27-28.31.33-34.43-44). Cada oposición a la Ley de Moisés da lugar a un *crescendo* (Dictum est antiquis... ego *autem* dico vobis).

a nosotros mismos; practicadlo" [16]. Gracias a la Revelación evangélica, la Ley Natural —como también el código sinaítico en su parte moral— sigue siendo una Ley positiva. Nada más que ya no es idéntica la relación del hombre con la Ley. El defecto capital de la Antigua Ley estaba en que ella era exterior al hombre y poco proporcionada a nuestro actual estado de perdición [17]. Se necesitaba, para restablecer el equilibrio, o abatir la Ley al nivel del hombre caído, o elevar al hombre al nivel de la Ley divina. Ella había sido impuesta a los Israelitas por la doble mediación de Moisés y de los ángeles, en medio de los terrores del Sinaí [18]. El Judío que, como miembro de la raza elegida, nacía sujeto a la Ley, de buen o de mal grado sufría su carga desde el primer despertar de la razón, siendo esa carga más aplastante por la conciencia que él tenía de su impotencia [19]. No había allí nada espontáneo, nada libre, nada generoso, nada filial. El esclavo de la Ley no podía alimentar más que pensamientos de esclavo: temor, desconfianza y tedio.

Muy distinta es la situación del cristiano. Por el acto de Fe y por su sello, que es el Bautismo, el cristiano está puesto libremente al servicio de Dios y se ha hecho soldado de Cristo. No escapa del yugo de la Ley sino abdicando de su propia independencia. La voluntad de Dios, aceptada con todo el corazón y abrazada anticipadamente en la medida en que llegue a manifestarse, viene siendo la regla de conducta del cristiano: "¿No sabéis que al entregaros a alguien como esclavos para obedecerle, os hacéis esclavos de aquel a quien obedecéis?... Ahora, libertados del pecado y sujetos a Dios, tenéis por fruto la santificación y por fin la vida eterna. Porque el estipendio del pecado es la muerte; pero el don de Dios es la vida eterna en Cristo Jesús Señor nuestro" [20]. Casi es indudable que al escribir San Pablo estas líneas no tenía en cuenta ni al esclavo judío ni al soldado romano. Entre los Hebreos, la esclavitud difería poco de la domesticidad ordinaria, ni podía prolongarse en ningún caso, en cuanto a los compatriotas,

---

[16] Filip. IV, 8-9.

[17] Rom. VII, 14.

[18] Gal. III, 19.

[19] Rom. VII, 5-11.

[20] Rom. VI, 13-23.—*Δοῦλος* (con sus derivados *δουλεύειν*, *δουλοῦν*) es la palabra eje del capítulo. Toda la parénesis gira sobre esta oposición: *en otro tiempo* erais *esclavos* del pecado, *ahora* sois *esclavos* de la justicia y de Dios.—La metáfora militar, suficientemente indicada por el contexto, en que el pecado personificado aparece como un *emperador* que tiene sus armas y sus soldados (VI, 12-14), está acentuada también por la palabra *sueldo* (*ὀψώνια*). Tendría mayor fuerza si se tradujera *χάρισμα* por *donativum* (la gratificación imperial otorgada a los soldados aparte del sueldo), como lo hace Tertuliano, *De resurr. carnis* 47.

por más de seis años, sin el consentimiento expreso del interesado. Dado este consentimiento, el esclavo entraba de pleno derecho, y para siempre, en la casa de su señor, pero su situación no tenía nada de humillante ni de repulsivo: formaba parte de la familia, gozaba de los privilegios religiosos de la nación, era un hombre y un ciudadano, y no, como entre los Gentiles, una bestia de carga. Por lo cual Pablo, que rechaza con tanta energía toda sospecha de bajeza y de servilismo, se complace en llamarse esclavo de Cristo y aun esclavo de sus hermanos por amor a Cristo.

Esclavo de Cristo, Pablo es también el soldado de Cristo. Sabido es que las legiones romanas no enrolaban más que a hombres libres. El enrolamiento de los *servi* había pasado siempre por un hecho que no era de imitarse, como algo incompatible con la majestad de las águilas, aun después de una previa liberación y en caso de fuerza mayor. Los reclutas juraban consagrar sus vidas al *imperator* y se sometían a una obediencia absoluta, frecuentemente más dura que la esclavitud, pero exaltada y ennoblecida por la calidad de ciudadanos y por la conciencia de un deber espontáneamente abrazado. Por esta razón ama tanto el Apóstol el lenguaje militar, que le recuerda el compromiso contraído en el Bautismo y el estado de dependencia en que se puso voluntariamente por el acto de Fe que lo hizo cristiano. Pablo da a su discípulo predilecto el título de soldado de Cristo [21], el más honroso que conoce; conjura a los Tesalonicenses a que se revistan la armadura de las virtudes teologales, la coraza de la Fe y de la Caridad y el casco de la Esperanza [22]; en una panoplia célebre, presenta a los Efesios todo el equipo del legionario: la coraza y el casco, la espada corta de dos filos y el gran escudo cubierto de cuero, sin olvidar el calzado y el cinturón de cuero; y en ello ve el emblema de otras tantas virtudes cristianas [23]. Si las metáforas de

[21] II Tim. II, 3.—También a Epafrodito (Filip. II, 25) y a Arquipo (Filem. 2) los llama compañeros de armas.

[22] I Tes. V, 8. Reminiscencia de Is. LIX, 17 y de Sab. V, 17-20.

[23] Ef. VI, 13-17. Las seis piezas de la armadura del cristiano son: *a*) El *cinturón*, que simboliza la *verdad* por alusión a Is. XI, 5: *Et erit justitia cingulum lumborum ejus et fides cinctorium renum ejus* (Fides: *'ĕmûnāh*, *ἀλήθεια* (LXX), la fidelidad, la veracidad). El cristiano tiene necesidad de ella para desbaratar los artificios del padre de la mentira.—*b*) La *coraza* (*θώραξ*), símbolo de la *justicia* según Is. LIX, 17: *Indutus est justitia ut lorica*. La justicia designa aquí el conjunto de las virtudes, necesarias todas para la protección del corazón, centro de la vida moral.—*c*) El *calzado*, estrecho y ligero, emblema de la *prontitud* en el servicio de Dios. Los legionarios romanos del tiempo de Polibio llevaban una polaina que cubría el pie izquierdo y parte de la pierna e inclinada hacia adelante; pero el Apóstol no alude a ella.—*d*) El *escudo* que, como la *Fe* viva, nos preserva de los dardos acerados del enemigo. Pablo no habla del pequeño escudo redondo (*ἀσπίς*) sino del gran escudo rectangular (*θυρεός*), que medía 1 metro, 20 centímetros por 0 metros, 75 centímetros, poco más o menos, formado por un marco de bronce guarnecido de pieles nuevas, que ponían a cubierto a toda la persona excepto la parte inferior de las piernas.—*e*) El *casco* (*περικεφαλαία*) es la *salvación* (Is. LIX, 17) o la esperanza de la salvación (I Tes. V, 8). En efecto, ella protege la cabeza que es el punto a que tira el adversario.—*f*) La *espada del Espíritu* (*μάχαιρα*), la espada proporcionada por el Espíritu Santo o la espada espiritual es la *palabra de Dios* que nos sirve para rechazar los ataques del error y de la mentira. No se trata de la espada que en griego recibe el nombre de *ξίφος*, sino de la espada corta de hoja fuerte y de dos filos (*μάχαιρα*).—En cuanto al equipo completo del legionario romano, véase a Polibio, *Histor.* VI, 23 y Josefo, *Bell. Jud.* III, V, 5. Se notará que San Pablo no dice nada de armas ofensivas tales como la lanza (*λόγχη, δόρυ* y *κόντος*), la azagaya (*ἄκων*), etc.

armas, de combate, de soldada, de milicia y otras semejantes se repiten constantemente bajo su pluma [24], es porque él tiene sin cesar ante el espíritu el juramento por el cual se entregó por completo a Cristo, juramento que lo obliga a "no embarazarse con los cuidados de esta vida, para pensar solamente en complacer a su jefe" [25]. Soldado de Cristo y esclavo voluntario, el cristiano no se pertenece ya. La regla de la cual depende el cristiano, por haberla aceptado libremente, es la voluntad de Dios, la voluntad del Señor [26]. Y ella es también la norma exterior que no puede ser ignorada por ningún cristiano.

Uno de los hechos más ciertos de la edad apostólica, aunque los críticos se hayan propuesto negarlo, es la existencia de una catequesis moral, suficientemente uniforme en su substancia. San Pablo alude a esto claramente cuando escribe a los Corintios: "Timoteo os recordará mis *caminos* en Cristo, de qué manera enseño dondequiera y en cada iglesia" [27]. Los *caminos* de Pablo no son su conducta; sino, como la palabra lo indica suficientemente y como la incidental explicativa lo pone fuera de duda, su doctrina moral

[24] He aquí algunos de esos textos: I Tes. V, 8; I Cor. IX, 7; II Cor. VI, 7; X, 3-6; XI, 8; Rom. VI, 13-14.23; XIII, 12; Filip. I, 30; II, 25; Col. I, 29; II, 1; IV, 10; Ef. VI, 10-18 (véase IV, 8); Filem. 2 y 23; I Tim. I, 18; IV, 10; VI, 12; II Tim. II, 3-4; III, 6; IV, 7.—Véase a Howson, *The Metaphors of St. Paul*, Londres, 1883; y, en cuanto a los Padres, a Harnack, *Militia Christi, die christl. Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten*, Tubinga, 1905. Es notable el lenguaje militar de Tertuliano, de San Cipriano y de Orígenes. La siguiente frase de San Ignacio (*Ad. Polyc.* VI, 2) se acerca a la panoplia de San Pablo: *'Αρέσκετε ᾧ στρατεύεσθε* (véase: II Tim. II, 4). *ἀφ' οὗ καὶ τὰ ὀψώνια κομίζεσθε* (véanse: Rom. VI, 23; I Cor. IX, 7); *μή τις ὑμῶν δεσέρτωρ* (*desertor*) *εὑρεθῇ. Τὸ βάπτισμα ὑμῶν μενέτω ὡς ὅπλα* (véase Rom. VI, 13), *ἡ πίστις ὡς περικεφαλαία* (véanse Ef. VI, 17; I Tes. V, 8), *ἡ ἀγάπη ὡς δόρυ, ἡ ὑπομονὴ ὡς πανοπλία* (véase Ef. VI, 11-13). *Τὰ δεπόσιτα ὑμῶν τὰ ἔργα ὑμῶν* (*deposita*; en cuanto a la idea, véase II Tim. I, 12), *ἵνα τὰ ἄκκεπτα ὑμῶν ἄξια κομίσησθε* (*accepta*: lo que os es debido).

[25] II Tim. II, 3-4.

[26] Rom. XII, 2; Ef. VI, 6; I Tes. V, 18; Ef. V, 17.

[27] I Cor. IV, 17. Véase p. 47.

sobrenatural. Admírese, si se quiere, que un genio tan libre y tan penetrante se sujete a un método de instrucción regular y, por así decir, estereotipado; pero aquí está su testimonio formal: él enseñaba "dondequiera y en cada iglesia" las mismas cosas y de la misma manera, al grado de que le bastaba más tarde con enviar a uno de sus discípulos para refrescar la memoria acerca de ellas. Hay más. Esa catequesis existe también en otras partes; y San Pablo escribe a los Romanos, a quienes no ha evangelizado: "Habéis obedecido al tipo de doctrina que os fue transmitido", o, quizá con mayor énfasis: "Al tipo de doctrina al que fuisteis entregados" [28]. Todo el contexto muestra que ese *tipo de doctrina* es una enseñanza moral y el nombre mismo de *tipo* hace ver que la transmisión no estaba abandonada al capricho ni a la inspiración individual. Pablo prohibe a los Tesalonicenses todo comercio con los hermanos que se alejen de la *tradición* recibida de él; da la misma orden a los Romanos con relación a los fieles que violen la *doctrina* que se les ha enseñado [29]. Camino, tradición, doctrina, tipo de doctrina, didascalia —y hasta la palabra de la que se ha hecho el término catequesis [30]— son nombres que se sorprende uno de hallar bajo la pluma del Apóstol y con una significación tan cercana a la de las generaciones siguientes. De esta manera, la voluntad de Dios, proclamada por Cristo [31], promulgada por los Apóstoles [32], despertaba en los neófitos una idea muy concreta. Cuando Pablo decía lacónicamente: "No obréis como los Gentiles que no tienen Ley, ni como los Judíos que no tienen más que la Ley; que vuestra conducta sea digna de los santos, digna de vuestra vocación, digna del Evangelio, digna de Cristo, digna de Dios" [33], estas cortas frases eran

[28] Rom. VI, 17.

[29] II Tes. III, 6 y Rom. XVI, 17.

[30] Gal. VI, 6.

[31] Feine, *Jesus Christus und Paulus*, 1902, p. 68-69, pretende que los preceptos de Jesús no tienen fuerza de ley a los ojos de Pablo, y da la curiosa razón de que Pablo se cree obligado a observarlos. Pero refiriéndose a los fieles la obligación, en el ejemplo que Feine esgrime (I Cor. IX, 14: Dominus ordinavit iis qui Evangelium annuntiant de Evangelio vivere), es evidente que los Apóstoles pueden renunciar su derecho.—Cuando Jesús habla, Pablo no tiene más que transmitir las órdenes de El, I Cor. VII, 10.12.25; IX, 14; Hechos XX, 35.—No son muchas las veces que Pablo recurre a la autoridad del Señor, pero seguramente que lo hacía con muchísima mayor frecuencia en la predicación oral. Por lo demás, en las Epístolas de Pablo hay más alusiones a las palabras de Cristo de lo que podría uno suponerse a primera vista. Véanse: Resch, *Der Paulinismus und die Logia Jesu*, Leipzig, 1904; y Juncker, *Die Ethik des Ap. Paulus*, Halle, 1904.

[32] II Cor. V, 20; X, 5.

[33] Rom. XVI, 2 (*ἀξίως τῶν ἁγίων*); Ef. IV, 1 (*ἀξίως τῆς κλήσεως ἧς ἐκλήθητε*); Filip. I, 27 (*ἀξίως τοῦ εὐαγγελίου*); Col. I, 10 (*ἀξίως τοῦ Κυρίου*);

harto elocuentes: transportaban al neófito al instante en que, abrazando la Fe, había roto con el pasado, se había abandonado a Dios y atado a la ley de Cristo; resumían en pocas palabras la catequesis apostólica, de la que nada puede darnos sin duda una idea más aproximada que los *Caminos*, ese breve resumen de Moral inserto en dos de los más antiguos monumentos de la literatura cristiana, la *Doctrina de los apóstoles* y la *Epístola de Bernabé*.

3. Si se objeta que mediante un subterfugio volvemos a poner al cristiano bajo el yugo de la Ley del que Cristo lo había libertado y que la situación del niño bautizado, que hereda la obligación antes de conocerla, es idéntica a la del niño judío nacido en sujeción a la Ley, responderemos que no hay nada de esto. Es indudable que al dirigirse el Apóstol a los convertidos de fecha reciente, piensa en la fe actual de los adultos; pero su doctrina puede aplicarse también a la fe habitual del niño cristiano. La Fe, actual o habitual, tiene siempre la misma tendencia; por naturaleza es un esfuerzo espontáneo del espíritu y del corazón por el cual el hombre abdica a su inteligencia y a su voluntad entre las manos de Dios. Si hay allí una diferencia, es siempre a favor de la Fe habitual, porque en ésta el Espíritu Santo obra solo y sin que nada impida su acción. Pues bien, el impulso íntimo del Espíritu Santo no podría ser comparado a una coacción exterior: exalta al hombre en lugar de oprimirlo; quita a la obediencia su carácter servil. Por el Bautismo, el cristiano es convertido en súbdito de la Ley de Gracia, así como nace súbdito de la Ley Natural; pero, hablando con propiedad, no está *bajo la Ley*, puesto que no se encuentra, como Israel, bajo el yugo de la Ley. Porque nadie sostendrá que la Ley Natural, inherente como es a nuestro ser, sea para el hombre un yugo extraño. Y la Ley de Cristo es para el cristiano lo que para el hombre la Ley Natural. Nuestra incorporación al Cristo místico no es solamente una transformación y una metamorfosis, es una verdadera creación, la producción de un ser nuevo [34], sujeto de nuevos derechos y, consiguientemente, de nuevos deberes: "¿Así es que ignoráis que todos los que fuimos bautizados en Cristo Jesús fuimos bautizados en su muerte? Fuimos sepultados con El por el bautismo en su muerte, a fin de que, así como El resucitó de entre los muertos por la gloria del Padre, caminemos nosotros igualmente en la novedad de vida. Porque si fuimos injertados en El por la semejanza de su

I Tes. II, 12 (*ἀξίως τοῦ Θεοῦ*).—Regla negativa: no obréis como los paganos, I Cor. VI, 11; Ef. IV, 17-21; Tit. III, 3-7, etc.

[34] II Cor. V, 17 (*εἴ τις ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις*); Ef. II, 10 (*κτισθέντες ἐν Χ. Ἰ.*); Gal. VI, 15; Ef. II, 15; II, 22, etc.

muerte, lo seremos también por la de su resurrección; sabiendo bien que nuestro hombre viejo fue crucificado con El, a fin de que el cuerpo del pecado sea aniquilado, para que ya no sirvamos más al pecado" [35]. Para cualquiera que esté familiarizado con el pensamiento de Pablo, esta frase intraducible no tiene nada de oscura. Operando el rito del Bautismo lo que significa, nos engendra a la vida divina. Nos hace morir a nosotros mismos sumergiéndonos en la Muerte de Cristo; nos infunde la savia divina injertándonos en El; nos envuelve con la Gracia y con el espíritu de Cristo, sumergiéndonos en su Cuerpo Místico. Desde ese momento "ya no soy yo quien vive, es Jesucristo quien vive en mí".

Es evidente que este nuevo ser reclama operaciones nuevas: *Operatio sequitur esse.* Para conocer la naturaleza y la extensión de nuestras obligaciones, basta con conocernos a nosotros mismos; y, para conocernos bien, basta con reflexionar en el misterio de nuestro nacimiento sobrenatural. ¿Qué vemos en el Bautismo? Una muerte, una resurrección, un entierro, un retorno a la lúz: y estas cuatro cosas producidas por el rito sacramental que las simboliza están destinadas a durar siempre; y no solamente a durar, sino a crecer y a desarrollarse. La muerte al pecado es de suyo completa y definitiva, porque al morir, Jesucristo rompe el cetro del pecado y, al hacernos morir con El, nos asocia a su victoria; pero, a diferencia de la muerte física, la muerte al pecado es susceptible de más y de menos; no es suficiente con mantenerla, es necesario perfeccionarla: "Vosotros estáis muertos y vuestra vida está oculta con Cristo en Dios... mortificad, pues, los miembros terrenos: fornicación, impureza, pasión, concupiscencia desordenada" [36]. Llevar siempre más lejos el estado de muerte de Jesús: he aquí el ideal. La vida de la Gracia, eterna por naturaleza, quiere, también ella, ser incesantemente fortificada y renovada: "Si sois resucitados con Cristo, buscad las cosas de lo alto... aspirad a las cosas de arriba, no a las cosas terrenas" [37]. Nuestro entierro en Cristo debe seguir un progreso análogo; por lo cual, después de haber dicho el Apóstol: "Todos los que fuisteis bautizados en Cristo, os revestisteis de Cristo", no deja de agregar: "Revestíos del Señor Jesucristo" [38], porque este acto entraña ascensiones indefinidas.

[35] Rom. VI, 3-6. El verbo principal está en aoristo (*ἐβαπτίσθημεν, συνετάφημεν, συνεσταυρώθη*), porque expresa el rito sacramental que pasa; pero los resultados producidos están en presente y las consecuencias respecto a la vida moral y a la vida gloriosa están en presente y en futuro, respectivamente (*σύμφυτοι γεγόναμεν, τῆς ἀναστάσεως ἐσόμεθα*).—Véase Gal. II, 20.

[36] Col. III, 5.

[37] Col. III, 1-2.

[38] Gal. III, 27; Rom. XIII, 14.

En fin, Pablo implora para los neófitos iluminados por el Bautismo luces cada vez más vivas y los invita a avanzar de claridad en claridad [39].

4. Ya se ve que la Moral de Pablo está sólidamente asentada: se apoya, por un lado, en la voluntad positiva de Dios, proclamada por Jesucristo, promulgada por los Apóstoles, libremente aceptada por los neófitos en el primer acto de Fe; y, por otra parte, en la regeneración bautismal y en las relaciones nuevas que ella engendra; porque del ser sobrenatural recibido en el Bautismo dimanan relaciones especiales con cada una de las tres Divinas Personas:

Relación de filiación respecto del Padre;
Relación de consagración respecto del Espíritu Santo;
Relación de identidad mística con Jesucristo.

El analizar esas tres relaciones, deduciendo sus corolarios, sería explicar en detalle toda la Moral del Apóstol. Esto no es aquí nuestro objeto; no queremos más que poner señales en nuestro camino; pero una rápida ojeada nos hará ver las alturas a que Pablo se eleva y a que nos eleva con él.

Hay un abismo entre *la filiación adoptiva* del Nuevo Testamento y la filiación teocrática del Antiguo. La última era colectiva y no llegaba al individuo sino por la mediación del pueblo elegido. Propiamente, era Israel y no el Israelita el hijo de Dios. Si alguna persona de la Antigua Alianza recibe este título excepcionalmente, es que lleva en su frente un reflejo profético del Hijo por excelencia. El cristiano es hijo de pleno derecho y personalmente; el Espíritu Santo le pone en los labios el nombre de Padre que señala las nuevas relaciones del bautizado con Dios; pero, con las prerrogativas de hijo, asume también sus deberes de gratitud, de confianza, de amor [40].

La presencia del Espíritu Santo, que nos consagra como un santuario, crea entre El y nosotros un nexo nuevo, difícil de definir, pero imposible de negar. Pues bien, toda relación nueva es una fuente de nuevas obligaciones: de aquí, para el cristiano, el deber de no contristar al Espíritu [41], de no apagar el Espíritu [42], y, sobre todo, de no destruir ni profanar su templo [43]. Pero es

[39] Ef. I, 18; II Cor. III, 18, etc.

[40] Rom. VIII, 15-17. No se trata aquí más que del *progreso de la revelación* y de la *diferente manera* como los dos Testamentos describen la vida de los justos. *En realidad,* los santos del Antiguo Testamento poseían, como los del nuevo, la Gracia Santificante, la participación de la naturaleza divina, la filiación adoptiva y la presencia del Espíritu Santo.

[41] Ef. IV, 30.

[42] I Tes. V, 19.

[43] I Cor. III, 16-17; VI, 19; II Cor. VI, 16; Ef. II, 21.

también la fuente de gloriosos privilegios. Huésped del alma justa, el Espíritu no está allí inactivo; produce los carismas, los dones, las gracias de estado; derrama en ella la unción y la luz; graba allí la ley de Dios con caracteres indelebles. Así se explica esta enigmática expresión: "Si sois conducidos por el Espíritu, no estáis bajo la ley" [44]. El cristiano puede obedecer a la ley sin estar bajo la ley, porque la ley no es ya para él un yugo exterior que lo oprime, sino un principio interior que lo guía y lo impulsa. Lejos de sujetarlo y de abrumarlo, "la ley del Espíritu de vida lo liberta de la ley del pecado y de la muerte" [45].

La doctrina del Cuerpo Místico, la obra maestra de Pablo, no es menos fecunda para la Moral que para el Dogma. La primera vez que él la propone, hace también su aplicación con una claridad que no deja nada que desear. Mostrando que la diversidad de los miembros y la unidad de vida son esenciales a ese Cuerpo, del que Jesucristo es la cabeza y el Espíritu Santo el alma, de ello deduce los deberes recíprocos de Caridad, de Justicia y de Solidaridad, con la obligación que cada uno de los miembros tiene de colaborar al bien general [46]. Esto es todo un programa abreviado de Moral social, cuya originalidad consiste en conciliar las exigencias del Bien Común, no ciertamente con el egoísmo, sino con la rebusca instintiva del interés personal. Casi no se puede atribuir al azar el hecho de que las otras tres descripciones del Cuerpo Místico sirven precisamente de prefacio a la segunda parte de las cartas, en que la Moral está claramente separada del Dogma [47]. La intención parece manifiesta en la Epístola a los Romanos y a partir de ella no hay ya por qué extrañarse de las recomendaciones heteróclitas de que transcribimos arriba un ejemplo. Preceptos y consejos, dispares en apariencia, hallan su unidad en este principio: "Nosotros somos un solo cuerpo en Cristo e, individualmente, los miembros los unos de los otros". ¿No es evidente que este principio tiene por corolario el deber "de amarse con amor de fraternidad" y de "anticiparse mutuamente en lo honroso"? [48]. La doctrina del Cuerpo Místico se presenta bajo un aspecto un poco diferente en las Epístolas a los Efesios y a los Colosenses. La obligación que de ello se desprende para cada uno de los miembros consiste en aspirar a la perfección de la cabeza [49]; porque para que haya armonía y proporción debe esforzarse cada fiel por crecer a la medida de Cristo.

---

[44] Gal. V, 18.
[45] Rom. VIII, 2.
[46] I Cor. XII, 12-27. Véanse págs. 327-329.
[47] Rom. XII, 4-5; Ef. IV, 12-16; Col. II, 19.
[48] Rom. XII, 10.
[49] Col. II, 19: Es el Cristo místico quien opera su propio crecimiento (τὴν αὔξησιν τοῦ σώματος ποιεῖται); los miembros no tienen más que no oponer obstáculo en ello. Véase Ef. IV, 15-16.

II. Preceptos de Moral social.

1. El cristiano y la autoridad civil.—2. La familia cristiana. 3. El matrimonio cristiano.

1. La regeneración bautismal es un segundo nacimiento que hace a los cristianos iguales y libres. "Todos los que fuisteis bautizados en Cristo, os revestisteis de Cristo: ya no hay Judío ni Griego; ya no hay esclavo ni hombre libre; porque todos sois uno en Cristo Jesús" [50]. Ya no cuentan las diferencias de nacionalidad, de condición, de sexo: se borran ante esta unidad superior que las concilia; están absorbidas en cierta manera por la forma específica nueva que reviste el neófito y que no es otra que Cristo. Esto en cuanto a la igualdad. La libertad cristiana nace de los mismos principios. Libertado por Cristo, el cristiano no pertenece ya más que a Cristo; la libertad recibida en el Bautismo es inalienable: "Cristo os otorgó la libertad; estad, pues, firmes, y no caigáis otra vez bajo el yugo de la servidumbre" [51]. Se trata del yugo de la Ley; pero el alcance del principio es general: "Fuisteis comprados con un (gran) precio; no os convirtáis en esclavos de los hombres" [52]. Se conciben los abusos que espíritus mal dispuestos podían hacer de estas máximas. San Pablo y San Pedro hubieron de protestar contra los falsos intérpretes de sus pensamientos: Sois libres, dice el uno, pero también sois los servidores de Dios; no hagáis de la libertad un disfraz para ocultar vuestra malicia [53]. "Vosotros fuisteis llamados a la libertad, dice el otro; pero que la libertad no sea una excusa a la carne" [54]. No os vayáis a imaginar que estáis exentos de nexos de subordinación y de dependencia, de los compromisos y de los contratos, de las relaciones establecidas por la naturaleza o creadas por un hecho contingente. La igualdad cristiana consiste en que desde el punto de vista religioso todos tienen los mismos derechos y los mismos deberes, dependen del mismo Juez soberano, tratan directamente con el mismo Dios. Si la libertad cristiana libra de la esclavitud del pecado y de la Antigua Ley, no suprime de ninguna manera las relaciones jerárquicas de la sociedad y de

---

[50] Gal. III, 27-28.
[51] Gal. V, 1.
[52] I Cor. VII, 23.
[53] I Pedro II, 16.
[54] Gal. V, 13.

la familia. La fraternidad misma, la señal más característica de los cristianos, que podría antojarse como algo que no entrañara más que privilegios, impone deberes, también ella: el soportarse mutuamente, la tolerancia, la obligación de evitar el escándalo. Así es que los deberes sociales del cristiano están en razón directa de sus derechos.

La sentencia de Jesús: "Dad al César lo que es de César y a Dios lo que es de Dios", es tan penetrante, que debía haberse grabado profundamente en todas las memorias. No era menos oportuno inculcar ese deber y mostrar su razón de ser. Esto es lo que hace San Pablo en el capítulo XIII de la Epístola a los Romanos:

Que toda persona se someta a las autoridades superiores; porque no hay autoridad que no sea de Dios y las que existen están ordenadas por Dios, de suerte que al resistirlas se resiste al orden mismo de Dios y quienes resisten se atraerán una (justa) condenación. Porque los magistrados no son de temer por las buenas acciones sino por las malas.

¿Quieres tú no temer a la autoridad? Has el bien y recibirás por ello elogio; porque el príncipe es para ti el ministro de Dios para el bien. Pero si haces el mal, teme; porque no en vano tiene él la espada, siendo el ministro de Dios para castigar en su cólera a quien hace el mal. Por lo tanto, se debe obedecer, no solamente a causa de la cólera, sino también a causa de la conciencia.

Por esta misma razón pagáis los impuestos; porque los magistrados son ministros de Dios que desempeñan con celo ese oficio.

Pagad, pues, a cada quien lo que se le deba: a quien el impuesto, el impuesto; a quien el tributo, el tributo; a quien el temor, el temor; a quien honra, honra.

Mucho se ha discutido sobre el motivo de estas recomendaciones. Como los Judíos de Roma eran célebres por turbulentos y como la licitud del impuesto pagado a extranjeros era un tema apasionante en los círculos israelitas, se ha hecho la suposición de que los neófitos estaban ganados por las ideas revolucionarias de los patriotas palestinianos. Pero ni Suetonio ni Arriano insinúan que el estado de turbulencia de los Judíos de Roma se enderezara contra los poderes establecidos; y los Judíos de la Diáspora, lejos de pedir la independencia en nombre del principio teocrático, como los zelotes de Palestina, se jactaban, por lo contrario, de fidelidad y de lealtad: no tuvo el Imperio súbditos más sumisos. Por lo demás, el elemento judío no entraba sino en parte insignificante en la composición de la Iglesia Romana. Así es que no hay por qué buscar un motivo espe-

cial en esta enseñanza del Apóstol, que parece emplear adrede los términos más generales: "toda persona, el poder, las autoridades superiores, los magistrados", evitando toda alusión a circunstancias locales. Consiguientemente, nos hallamos ante un reglamento teórico para la actitud de los cristianos con relación al Poder Civil.

Pablo formula estas tres proposiciones: En derecho y en principio, todo poder viene de Dios.—De hecho y en la práctica, el poder establecido es de Dios.—Además, el poder se ejerce en nombre de Dios.

Las dos últimas proposiciones eran casi un axioma entre los Judíos de aquella época. El Apóstol se limita a enunciarlas, distinguiéndolas, como conviene, y agregándoles la consecuencia evidente de que resistir al poder establecido por Dios es resistir al orden mismo de Dios [55]. Insiste más en la tercera. El príncipe es el "ministro de Dios" (διάκονος), el "lugarteniente de Dios" (λειτουργός), para promover el bien de la sociedad; en particular para alabar y recompensar a los buenos ciudadanos, para aterrorizar y castigar a los malos. Si tiene la espada, es en nombre de Dios; si toma

[55] Rom. XIII, 1-2: *Πᾶσα ψυχὴ ἐξουσίαις ὑπερεχούσαις ὑποτασσέσθω· οὐ γὰρ ἔστιν ἐξουσία εἰ μὴ ὑπὸ Θεοῦ, αἱ δὲ οὖσαι ὑπὸ Θεοῦ τεταγμέναι εἰσίν· ὥστε ὁ ἀντιτασσόμενος τῇ ἐξουσίᾳ τῇ τοῦ Θεοῦ διαταγῇ ἀνθέστηκεν.—a*) El precepto es general: se dirige a *toda alma* (expresión bíblica que significa toda persona, todo individuo) y concierne a *toda autoridad superior*, a todos los detentadores de la autoridad pública sea cual fuere el nombre que tengan. La palabra latina *sublimioribus* hace entender que no se trata sino de la autoridad suprema, y *ὑπερεχούσαις*, si agrega algo a *ἐξουσίαις*, debe tener ese sentido. Véase I Pedro II, 13 (*εἴτε βασιλεῖ ὡς ὑπερέχοντι*); y Sab. VI, 5 (en que también los reyes son *ὑπερέχοντες*). De hecho, San Pablo habla a continuación de los príncipes que ciñen espada, cobran tributos y castigan: todo esto no conviene más que a la autoridad suprema.—*b*) La autoridad en sí, considerada de una manera abstracta, es establecida por Dios (*ὑπὸ Θεοῦ*): Dios, el fundador de la sociedad, es también quien instituye la autoridad sin la cual no puede vivir ninguna sociedad. Aún más: no se concibe ninguna autoridad que no derive de Dios, principio de todo ser físico y moral.—*c*) Las autoridades concretas (*αἱ δὲ οὖσαι* sobrentendiendo *ἐξουσίαι*: las autoridades que existen de hecho, es decir, quienes detentan la autoridad) son constituidas, sancionadas, queridas por Dios. Esto era una verdad a la sazón universalmente reconocida: la de que los príncipes reciben su poder de Dios: Sab. VI, 3 (*ἐδόθη παρὰ τοῦ κυρίου ἡ κράτησις ὑμῖν καὶ ἡ δυναστεία παρὰ ὑψίστου*); Juan XIX, 11 (Non haberes potestatem adversum me ullam, nisi tibi datum esset desuper); Josefo, *Bell. Jud.* II, VIII, 7 (*οὐ γὰρ δίχα Θεοῦ περιγίνεσθαί τινι τὸ ἄρχειν*); *Enoc*, XLVI, etc. Bien entendidas las cosas, San Pablo no nos enseña nada sobre el origen inmediato o mediato, directo o indirecto, del poder. Y tampoco nos dice lo que habría que hacer en el caso de que la autoridad fuese dudosa, discutida, evidentemente usurpada e ilegítima. San Pablo se coloca en las circunstancias normales de la vida.—*d*) De cualquier manera que la autoridad concreta proceda de Dios, gobierna en nombre de Dios, y resistir a la autoridad es resistir a la voluntad, a *la orden* (*τῇ διαταγῇ*) de Dios. La consecuencia es evidente.

venganza del crimen, es en nombre de Dios. "Por lo tanto, es necesario obedecerle, no solamente por el castigo" que hay que evitar, "sino también por razón de conciencia"; porque la cólera con que amenaza al rebelde es justa y está sancionada por Dios. También por motivos de conciencia se deben pagar los impuestos. Al exigirlos, el soberano no es por ello menos ministro de Dios: está puesto en ese papel para la defensa y la buena organización de la sociedad cuya guarda tiene [56]. La expresión que lo resume todo: "Dad a cada uno lo que se le deba" muestra que no se trata de un simple consejo, sino de una verdadera obligación.

En el momento en que el doctor de las naciones escribía estas líneas, la autoridad imperial brillaba en todas partes con esplendor; el famoso *quinquennium* de Nerón duraba todavía; el mundo estaba gobernado por sabios y filósofos; a pesar de los abusos, de las vejaciones, de las exacciones de algunos de los delegados, Roma simbolizaba en las provincias el orden, la justicia y la libertad; casi no había tenido Pablo más que alabar a los magistrados romanos con quienes se encontró en su camino. Pero cuando cambiaron las disposiciones del Poder con relación a la Iglesia, la enseñanza de la Iglesia no cambió. Entonces fue cuando Pablo ordenó a Timoteo que hiciera oración "por los reyes y por todos los detentadores del poder" [57], cuando mandó a Tito que predicara la sumisión y la obediencia a los poderes establecidos [58]. Fue entonces cuando Pedro escribió: "Estad sumisos a toda institución humana a causa del Señor: ya sea al rey como a quien posee la

[56] Rom. XIII, 3-6. El ejercicio del poder es también de Dios: *a*) Los príncipes (*ἄρχοντες*: los jefes de Estado, cualquiera que sea el nombre de ellos) tienen la misión de promover el bien: *Θεοῦ γὰρ διάκονός ἐστιν σοὶ εἰς τὸ ἀγαθόν*. Solamente los malos deben temerla; los buenos no tienen nada que temer; porque los príncipes son "los ministros de Dios para el bien" de la sociedad y para el de los individuos (*σοί*).—*b*) Pero los príncipes son también los ministros de las venganzas de Dios: *Θεοῦ γὰρ διάκονός ἐστιν, ἔκδικος εἰς ὀργὴν τῷ τὸ κακὸν πράσσοντι*. No en vano ciñen la espada, símbolo del derecho de vida y muerte: derecho formidable que no puede venir sino del Dueño de la vida. Las venganzas de ellos son venganzas de Dios mismo; de lo que se sigue que es menester obedecerles, no solamente por el temor al castigo (*διὰ τὴν ὀργήν*, véase v. 2: *κρίμα λήψονται*), sino por conciencia (*διὰ τὴν συνείδησιν*), porque el principio del castigo infligido por ellos es justo.—*c*) También están encargados por Dios de cobrar los impuestos necesarios para el buen funcionamiento de un Estado: *λειτουργοὶ γὰρ Θεοῦ εἰσιν εἰς αὐτὸ τοῦτο προσκαρτεροῦντες*. La palabra *λειτουργός* es todavía más enérgica que *διάκονος*, porque a menudo expresa una función sagrada. Los príncipes están constantemente ocupados (*προσκαρτεροῦντες*) en esta tarea (*εἰς αὐτὸ τοῦτο*) y esto en calidad de *λειτουργοὶ Θεοῦ*.

[57] I Tim. II, 1-2.

[58] Tit. III, 1.

autoridad suprema, ya sea a los gobernadores como a quienes él ha delegado para castigar a los malhechores y alabar a los buenos. Porque tal es la voluntad de Dios" [59]. Un comentarista moderno ha descubierto entre los dos Apóstoles un curioso contraste. Según él, Pedro era republicano y Pablo monárquico; el ciudadano romano era imperialista en política lo mismo que en teología, el Judío de Galilea participaba de las tendencias revolucionarias de sus compatriotas [60]. Esto es demasiada fantasía para un comentarista crítico. Se podría sostener también perfectamente la paradoja contraria; porque San Pedro habla del "rey" (nombre del emperador romano en Oriente) y de sus delegados, propretores o procónsules, mientras que San Pablo se abstiene de toda designación especial, para independizar su enseñanza de tiempos y de lugares. Una diferencia menos ilusoria es la de que el doctor de los Gentiles se mantiene aquí constantemente, por una excepción tal vez única, en el terreno del Derecho Natural y enseña a los fieles sus deberes como ciudadanos y como hombres, colocándose, en cambio, su compañero en el terreno del derecho cristiano, por lo cual apela a la voluntad de Dios y a la orden del Señor.

La obediencia a la ley civil tiene por límite la Ley Divina; pero no convenía considerar la hipótesis de un conflicto entre la Ley de Dios y la ley del hombre. Al llegar el caso, los fieles tendrían por guía el precepto evangélico [61]; la razón les decía que la autoridad superior debe prevalecer; la conducta de los Apóstoles ante al Sanhedrín les dictaba la respuesta que se debía dar. Aparte de esta excepción, que no deroga el principio general de que se debe obediencia a la autoridad, los cristianos de los primeros siglos se distinguieron siempre por su sumisión. Su deferencia para con los Poderes Públicos fue el triunfo de los apologistas y la refutación decisiva de las calumnias populares que presentaban a los cristianos como hostiles a las instituciones imperiales. San Clemente de Roma, San Policarpo, San Justino, Tertuliano y Orígenes, por no citar a más, nos enseñan el celo con que la Iglesia naciente se ajustaba a las instrucciones de Pablo [62]. Si mientras fue pagano el Imperio, no se hizo Ella partidaria de la participación de sus miembros en las funciones públicas y miró siempre con desagrado el servicio militar [63],

[59] I Pedro II, 13-17.

[60] Bigg, *The Epistles of St. Peter*, etc., Edimburgo, 1901, p. 139.

[61] Mat. XXII, 21; Marcos XII, 17; Luc. XX, 25.

[62] Bella oración por los gobernantes en San Clemente, *Ad Corintho* LXI. Véanse: San Policarpo, *Ad Philipp.* XII, 3; San Justino, *Apol.* I, 14, 71; San Atenágoras, *Legat.* 37; Teófilo, *Ad. Autol.* I, 11; Tertuliano, *Apol.* 30-36; *Ad Scapul.* 2; Orígenes, *Contra Cels.* VIII, 73.

[63] Véase a Harnack, *Militia Christi, die christl. Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten*, Tubinga, 1905.

se debió a que esos cargos, que, por lo demás, no eran obligatorios, exponían casi siempre al neófito a actos de idolatría y lo ponían a menudo en la alternativa de escoger entre la apostasía y el martirio. Tampoco olvidemos que desde un principio la Iglesia tuvo conciencia de ser sociedad distinta, investida por su Divino Fundador del poder de gobernarse y de perpetuarse. Conforme a este principio Pablo juzga y castiga a los cristianos escandalosos y reprocha con tanta energía el recurrir a los tribunales profanos [64].

2. Dios es el autor de la familia, como lo es de la sociedad; pero en la familia cristiana El es el prototipo del señor, del padre y del esposo, mientras que el servidor, el hijo y la mujer tienen a la Iglesia por símbolo y por modelo. El Cristianismo no rompe los matrimonios, los consolida al santificarlos; no relaja los lazos naturales entre padres e hijos, los reconoce y los aprieta; respeta las relaciones legítimas entre señores y esclavos, pero las sobrenaturaliza. El gran principio inculcado por San Pablo a sus neófitos es que no cambien nada en las condiciones exteriores de sus vidas, con tal que éstas se ajusten a los preceptos del Evangelio. Despojarse del vicio, para revestirse de Jesucristo, pero permaneciendo en el puesto asignado por la Providencia: tal es la contraseña y la consigna del Apóstol [65].

Esta recomendación era sobre todo para los esclavos, que se arrojaban en masa en los brazos abiertos de la Iglesia. Ya no tenéis por qué inquietaros por vuestro estado, les dice el Apóstol; en Cristo sois los hermanos y los iguales de los hombres libres; servidles por amor a Jesucristo, sin sujetaros moralmente a ellos. Con mano firme traza Pablo para esclavos y señores el cuadro de sus deberes recíprocos [66]. Los esclavos deben "obedecer a sus señores según la carne, en todo" aquello que no sea contrario a la Ley de

[64] I Cor. VI, 1-6. Véase tomo I, p. 121-122.

[65] I Cor. VII, 20: *ἕκαστος ἐν τῇ κλήσει ᾗ ἐκλήθη ἐν ταύτῃ μενέτω.*

[66] Col. III, 22-25; Ef. VI, 5-8.—*A) Extensión de la obediencia*: es universal (*κατὰ πάντα*), pero esta universalidad es restringida por dos cosas: por el hecho de que el Apóstol se dirige aquí a esclavos y a señores cristianos, lo que le permite suponer que estos últimos no ordenarán nada que sea contrario a la ley divina, y por la adición "según la carne" que delimita la esfera terrena y temporal en que se encierra la autoridad de los señores y la sujeción de los esclavos.—*B) Cualidades de la obediencia: a) sincera*, "en la simplicidad del corazón", exento de todo artificio y de toda doblez;—*b) mezclada de temor*, (*μετὰ φόβου καὶ τρόμου*, Ef. VI, 5), de un temor inspirado no por los hombres, sino por el Señor (*φοβούμενοι τὸν Κύριον*, Col. III, 22);—*c) interior*, "del fondo del corazón" (*ἐκ ψυχῆς*) y, consiguientemente, igual lejos de las miradas del señor que bajo su vista (*μὴ ἐν ὀφθαλμοδουλίαις*, Col. III, 22; *μὴ κατὰ ὀφθαλμοδουλίαν*, Ef. VI, 6), porque lo que ella se propone no es lisonjear al hombre ni agradarle (*ὡς ἀνθρωπάρεσκοι*);—*d) sobrenatural*, dictada por el pensamiento de hacer la voluntad de Dios (*ποιοῦντες τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ*, Ef.

Dios y deben hacerlo con un sentimiento de temor inspirado por el temor de Dios y no por miedo al castigo; "en la simplicidad del corazón", sin hipocresía ni simulación; "del fondo del alma", con espíritu de Fe y por un motivo sobrenatural; con la mira de agradar a Dios y no con la de lisonjear al señor con un aumento de celo desplegado en su presencia. Deben reanimar la obediencia con la perspectiva de la remuneración futura y pensar que esto es asunto de justicia, que en ello está comprometida la conciencia y que habrán de dar cuenta de sus actos en el tribunal del Juez soberano. Los maestros cristianos, por su parte, deben "observar el derecho respecto a sus esclavos", el escrito y el natural; exceder el derecho estricto y aplicar las reglas de "la equidad"; abstenerse de "esas amenazas" horribles y degradantes de que los paganos eran tan pródigos; y, en fin, acordarse del Señor común y del Juez común que no hace acepción de personas [67]. He aquí el código que regirá en lo sucesivo las relaciones de los señores y de los esclavos. Pero cuando el Apóstol habla como consejero y como padre, olvidando su papel de legislador, su corazón le dicta en favor del esclavo Onésimo palabras de un acento patético sublime y de una incomparable ternura. Jamás había oído el mundo semejante lección de fraternidad.

La situación de los esclavos cristianos en la casa de un señor pagano podía hacerse casi intolerable. San Pablo no se limita, como San Pedro [68], a recordarles que así tendrán mayor mérito delante de Dios. Tito está encargado de ordenar a esos neófitos "que se sometan a sus señores, que los

VI, 6) y de servir a Cristo (*τῷ Κυρίῳ Χριστῷ δουλεύετε*, Col. III, 24).—*C) Motivos de la obediencia*: perspectiva de las recompensas celestiales (Ef. VI, 8; Col. III, 24) y de los castigos con que es amenazada la injusticia (Col. III, 25).

[67] Col. IV, 1: *Οἱ κύριοι τὸ δίκαιον καὶ τὴν ἰσότητα τοῖς δούλοις παρέχεσθε,*
εἰδότες ὅτι καὶ ὑμεῖς ἔχετε κύριον ἐν οὐρανῷ.

Ef. VI, 9: *Καὶ οἱ κύριοι τὰ αὐτὰ ποιεῖτε πρὸς αὐτούς, ἀνιέντες τὴν ἀπειλήν,*
εἰδότες ὅτι καὶ αὐτῶν καὶ ὑμῶν ὁ κύριός ἐστιν ἐν οὐρανοῖς, καὶ προσωποληψία οὐκ ἔστιν παρ' αὐτῷ.

Según Col., los señores deben observar la *justicia* respecto a sus esclavos (*τὸ δίκαιον*), lo que prueba que si los esclavos no están protegidos por el derecho humano, lo están por el Derecho Divino. Además, los señores deben guardar la *equidad* (*ἰσότης*), que a veces va más allá del derecho estricto, porque se inspira no solamente en la justicia, sino también en la Caridad. La palabra *ἰσότης* no designa la *igualdad de tratamiento* con relación a todos los esclavos, ni la *igualdad cristiana* que se debe mantener entre los esclavos y los señores, como lo quieren varios comentaristas.—La expresión *τὰ αὐτὰ ποιεῖτε πρὸς αὐτούς* significa: "obrad de la misma manera respecto a ellos; tened con relación a ellos una conducta análoga a la que yo les recomiendo a ellos mismos; inspiraos en los mismos principios".

[68] I Pedro II, 18.

complazcan en todo, sin contradecirlos, sin sustraer nada, sino testimoniándoles una fidelidad perfecta, a fin de honrar en todas las cosas la doctrina de Dios nuestro Salvador" [69]. Los pobres esclavos son transformados en apóstoles; llegan a ser, por la paciencia y la sumisión a toda prueba, los predicadores mudos de la Fe. ¿Quién podría decir cuánto contribuyó el heroísmo de los *servi* cristianos en ganar reclutas para la Iglesia naciente? Sin embargo, ciertos esclavos, menos impregnados del espíritu cristiano, ponían mayor atención en sus derechos que en sus deberes. Algunos servían a los paganos de mala gana, creyendo hacerles demasiado honor; y de esta manera les daban ocasión de blasfemar del nombre del verdadero Dios y de calumniar al Evangelio. Otros se portaban con negligencia en el servicio de los señores cristianos, precisamente porque éstos eran cristianos, lo cual, dice a esos servidores el Apóstol, es pagar con ingratitud la dulzura y la benignidad de vuestros bienhechores [70].

No había que insistir mucho en cuanto a los deberes mutuos de los padres y de los hijos. Si los Judíos eludían a veces, por una casuística perversa, el cuarto precepto del Decálogo [71], no podían ignorarlo; y los Gentiles no escapaban del aguijón de sus conciencias [72] cuando faltaban a la obediencia y al respeto debidos a los padres. Por lo mismo, San Pablo es muy breve en este capítulo: "Hijos, obedeced en todo a vuestros padres, porque esto es agradable al Señor. Padres, no irritéis a vuestros hijos, para que éstos no pierdan el ánimo" [73]. Al dirigirse a los hijos, el Apóstol hace abstracción del caso excepcional y casi inimaginable de que los padres cristianos ordenaran algo contrario a la ley divina. En el pasaje paralelo, el precepto del Decálogo es recordado, menos por contar con mayor autoridad que por razón de la promesa con que el legislador hebreo lo acompaña. No era necesario prescribir a los padres el amor a sus hijos: éste es un sentimiento que la naturaleza imprime en el corazón; bastaba con recordarles la obligación de educar a los hijos como conviene a cristianos [74]. Sin embargo, la fuerza no

[69] Tit. II, 9-10.
[70] I Tim. VI, 1.
[71] Mat. XV, 3-6.
[72] Rom. I, 30.
[73] Col. III, 20: *Τὰ τέκνα ὑπακούετε τοῖς γονεῦσι κατὰ πάντα, τοῦτο γὰρ εὐαρεστόν ἐστιν ἐν κυρίῳ.* | Ef. VI, 1-3: *Τὰ τέκνα, ὑπακούετε τοῖς γονεῦσιν ὑμῶν ἐν κυρίῳ· τοῦτο γάρ ἐστι δίκαιον. Τίμα κτλ* (Ex. XX, 12).
Según Col., la obediencia de los hijos a los padres debe ser universal (*κατὰ πάντα*); porque esto, desde el punto de vista cristiano (*ἐν κυρίῳ*), es "agradable" a Dios y a los hombres. Según Ef., la obediencia debe proceder de un motivo sobrenatural (*ἐν κυρίῳ* se refiere a *ὑπακούετε* y no a *γονεῦσιν*).
[74] Col. III, 21: *Οἱ πατέρες, μὴ* | Ef. VI, 4: *Καὶ οἱ πατέρες, μὴ πα-*

debe degenerar en rudeza, ni la firmeza en rigor. Una educación al estilo espartano no es del gusto de Pablo, quien no quiere que se vuelva a los hijos pusilánimes a fuerza de exigencias. Al ahogar en ellos la espontaneidad, la confianza y el abandono, por una severidad imprudente, se hace nacer en sus corazones la simulación, el temor servil y la mentira.

Es imposible ofrecer a los esposos un ideal más levantado que el que Pablo les propone. Pablo había escrito a los Colosenses: "Mujeres, obedeced a vuestros maridos como conviene en Cristo. Maridos, amad a vuestras mujeres y no las tratéis con aspereza" [75]. Si se hubiese concretado a este lacónico precepto, jamás se habría sospechado su razón profunda. Felizmente, se comenta a sí mismo en la Epístola a los Efesios: "Mujeres, sed sumisas a vuestros maridos como al Señor; porque el marido es el jefe de la mujer así como Cristo es el jefe de la Iglesia, (la cual es) su cuerpo, del que El es el Salvador. De la misma manera que la Iglesia está sujeta a Cristo, las mujeres también deben estarlo a sus maridos en todas las cosas. Maridos, amad a vuestras mujeres, como Cristo amó a la Iglesia y se entregó a Sí mismo por ella, a fin de santificarla, habiéndola purificado por el agua bautismal, en la palabra, para llevarla delante de Sí, a esta Iglesia, gloriosa, santa e inmaculada, sin tacha, ni arruga, ni nada semejante" [76]. Los deberes de la mujer se resumen en la sumisión inspirada por un motivo sobrenatural (*ὡς τῷ Κυρίῳ*). La obligación del marido comprende el amor, la abnegación y el cuidado constante en asegurar la dicha de su compañera, a imitación de Cristo que se inmola por la Iglesia. ¡Modelo sublime, para él y para ella, de los esposos cristianos! El Antiguo Testamento empleaba a sabiendas la alegoría del matrimonio para dar a entender objetivamente la unión íntima, única en su género, que existía entre Jehová y la raza elegida; y San Pablo quiere que la unión aún más estrecha de Cristo con su Iglesia sirva de regla y de medida a la intimidad del lazo conyugal.

3. La revelación de justicia y de perfección que el Cristianismo proporcionaba al mundo y que habría de transformarlo no aparece en ninguna parte con tanto brillo como en la nueva concepción del matrimonio. Desde el prin-

ἐρεθίζετε τὰ τέκνα ὑμῶν, ἵνα μὴ ἀθυμῶσιν. | *ροργίζετε τὰ τέκνα ὑμῶν, ἀλλὰ ἐκτρέφετε αὐτὰ ἐν παιδείᾳ καὶ νουθεσίᾳ κυρίου.*

Los padres tienen el deber de no irritar a sus hijos sin razón y a cada paso (*ἐρεθίζειν* en buen sentido significa "estimular", en mal sentido "irritar", por ejemplo a animales enjaulados; *παροργίζειν*, más comúnmente usado, tiene únicamente el segundo significado).
[75] Col. III, 18-19.
[76] Ef. V, 22-28.

cipio la señalan cuatro progresos, que no pueden dejar de tener su influencia en las mutuas relaciones de los cónyuges: la unidad, la indisolubilidad, la igualdad de los derechos, la santidad.

Bajo la influencia de la legislación romana, que proscribía la poligamia, ésta tendía a desaparecer. Sin embargo, hay exceso en decir que "en esa época ya no había problema de bigamia ni de poligamia entre los verdaderos Judíos". Ni el Talmud ni el Evangelio guardaron el recuerdo de esos verdaderos Judíos que debieron tener el escrúpulo de usar de la tolerancia legal. Josefo relata de pe a pa las disposiciones mosaicas, sin hablar de desuso y sin experimentar la necesidad de una apología. No parece que se haya echado en cara a Herodes el haber tenido nueve mujeres a la vez. En realidad, la pluralidad de mujeres, aunque sin dejar de ser lícita, era para los Judíos de entonces, como para los musulmanes de ahora, un artículo de lujo que solamente los ricos podían permitirse. Y, en cambio, era opuesta a los principios del Cristianismo. Jesús la abolió al recordar que en los designios del Creador el hombre y la mujer estaban destinados a convertirse en una sola carne [77]. Esta unión tan íntima excluía toda participación; y la significación simbólica del matrimonio cristiano que representa el himeneo de la Iglesia y de Cristo la excluye todavía más. Por lo cual la historia eclesiástica no presenta ni un solo ejemplo de bigamia oficialmente tolerada; fue menester llegar a la Reforma del siglo dieciséis para ver la autorización de ese monstruoso abuso.

La doctrina de la indisolubilidad no es más exclusiva de Pablo que la de la unidad del matrimonio. El Apóstol no hace sino promulgarla en nombre del Señor [78]; pero quizá la enseña él todavía más claramente que los evangelistas; porque al cónyuge separado del otro no deja en ningún caso más que esta alternativa: o reconciliarse, o abstenerse de un nuevo matrimonio [79], lo cual supone, en todos los casos, que el primer matrimonio queda en pie. La excepción que parece que Pablo hace en el caso llamado "privilegio paulino" no es una verdadera excepción, puesto que allí no se trata del matrimonio cristiano [80].

Más característica es la enseñanza relativa a la igualdad de derechos entre esposos. No se trata de una igualdad absoluta que destruiría la subordinación esencial a la unión conyugal. La relación de la cabeza con el cuerpo es una relación de desigualdad [81]. La sujeción natural de la mujer al hombre, sujeción simbolizada por el velo, aparecía de varias maneras en el relato de la creación [82]. El hombre no fue sacado de la mujer sino la mujer del hombre [83]; el hombre no fue creado para la mujer, sino la mujer para el hombre [84]; la mujer es el reflejo del hombre así como el hombre es el reflejo de Dios [85]. Se puede establecer esta gradación ascendente: la mujer, el hombre, Cristo, Dios [86]. Agreguemos, para seguir a Pablo hasta el fin, que el hombre fue creado el primero y que no fue seducido sino después de la mujer [87]. Sin embargo, hay compensaciones. Si la mujer tiene necesidad del hombre, el hombre también tiene necesidad de la mujer, y si la primera mujer fue sacada del hombre, ahora el hombre nace de la mujer [88]. Pero los derechos y los deberes conyugales son los mismos; el privilegio de Pablo concierne a cualquier esposo convertido, tanto a la mujer como al marido [89]; y los dos cónyuges están igualmente obligados a mantener la estabilidad del hogar cristiano, aunque el enunciado de este deber insinúe, mediante una delicada diferencia de matiz, la subordinación de la mujer [90].

La obra maestra del Cristianismo en materia Moral es la santificación del matrimonio. El deber conyugal es plenamente lícito —esta es la doctrina expresa de Pablo— y el solo nombre de deber muestra su licitud [91]. Si el matrimonio en sí es bueno como institución divina, el matrimonio cristiano es santo como signo objetivo de una cosa santa. La virginidad, ciertamente, es mejor [92]; pero es una Gracia que Pablo recibió y por la que él se siente feliz, y él la desea para los demás fieles [93], mas sin imponerla a nadie. No sólo la virginidad es superior, sino que aun la viudez es preferible [94]. Las segundas nupcias detienen al candidato en el dintel del sacerdocio [95]. Sin embargo, hay casos en que el matrimonio y las segundas nupcias

[77] Marc. X, 8; Mat. XIX, 5 (citando a Gen. II, 24).

[78] I Cor. VII, 10: *τοῖς δὲ γεγαμηκόσιν παραγγέλλω, οὐκ ἐγὼ ἀλλ' ὁ κύριος.*

[79] I Cor. VII, 11: *ἐὰν δὲ χωρισθῇ, μενέτω ἄγαμος ἢ τῷ ἀνδρὶ καταλλαγήτω.*

[80] I Cor. VII, 12-16. Véase t. I, p. 131-2.

[81] I Cor. XI, 3: *κεφαλὴ δὲ γυναικὸς ὁ ἀνήρ.*

[82] I Cor. XI, 5-10.

[83] I Cor. XI, 8.

[84] I Cor. XI, 9.

[85] I Cor. XI, 7.

[86] I Cor. XI, 3.

[87] I Tim. II, 13-14.

[88] I Cor. XI, 11-12.

[89] I Cor. VII, 12-13.

[90] I Cor. VII, 11: *γυναῖκα μὴ χωρισθῆναι... καὶ ἄνδρα γυναῖκα μὴ ἀφιέναι.*

[91] I Cor. VII, 3.

[92] I Cor. VII, 1.

[93] I Cor. VII, 7.

[94] I Cor. VII, 40.

[95] El *πρεσβύτερος* o *ἐπίσκοπος* debe ser *μιᾶς γυναικὸς ἀνήρ* (no haber sido

son de aconsejar: todo depende de las circunstancias y de las personas, con tal, naturalmente, que no haya compromiso anterior, porque es un crimen violar la fe jurada [96]. Tan grande es la santidad del lazo conyugal, que en los matrimonios mixtos aprovecha al cónyuge pagano y a los hijos nacidos de esa unión [97]. El matrimonio cristiano prepara reclutas para el Bautismo y candidatos para el Cielo. El Apóstol corona su enseñanza con estas consoladoras palabras: "La mujer será salva convirtiéndose en madre —por el hecho de que llegue a ser madre (*διὰ τεκνογονίας*)— con tal que persevere en la fe, la caridad y la santidad, unidas a la modestia" [98].

III. Preceptos de Moral individual.

1. *Las tres virtudes teologales.*—2. *Preeminencia de la Caridad.*—3. *Virtudes y vicios.*—4. *La oración.*—5. *Pequeñas virtudes.*

1. La Fe, la Esperanza y la Caridad son la base, el medio y la realización de la vida cristiana. La Fe pone el principio, la Caridad consuma, la Esperanza es el lazo de unión. Pablo gusta de considerarlas separadamente y de señalar la distancia que las separa de las demás virtudes. Exhorta a los Tesalonicenses a que se revistan "la coraza de la fe y de la caridad y el casco de la esperanza" [99], porque la Fe, reforzada por la Caridad, hace al cristiano invulnerable, y la Esperanza lo enseña a no temer nada y a ser osado en todo. Alaba en ellos "la obra de la fe, la labor de la caridad y el sostén de la esperanza" [100], porque la Fe sincera es activa, la verdadera Caridad es

casado más que una vez, I Tim. III, 2; Tit. I, 6), lo mismo que el diácono (I Tim. III, 12). Asimismo la viuda oficialmente reconocida por la Iglesia debe ser *ἑνὸς ἀνδρὸς γυνή* (I Tim. V, 9).

[96] I Tim. V, 11-12.

[97] I Cor. VII, 14.

[98] I Tim. II, 15: *σωθήσεται διὰ τῆς τεκνογονίας.*

[99] I Tes. V, 8: *ἐνδυσάμενοι θώρακα πίστεως καὶ ἀγάπης καὶ περικεφαλαίαν ἐλπίδα σωτηρίας.* En cuanto a la figura, San Pablo se inspira en Is. LIX, 17 (*ἐνεδύσατε δικαιοσύνην ὡς θώρακα καὶ περιέθετο περικεφαλαίαν σωτηρίου ἐπὶ τῆς κεφαλῆς*), pero cambia el número de las virtudes a fin de hablar de su trío: Fe, Esperanza y Caridad. En Ef. VI, 14-17 es diferente el objeto; se debe tener una armadura *defensiva completa,* desde el casco hasta el calzado. Estos dos textos se deben comparar con Sab. V, 19 y con Baruc V, 2.

[100] I Tes. I, 3: *μνημονεύοντες ὑμῶν τοῦ ἔργου τῆς πίστεως καὶ τοῦ κόπου*

infatigable y la Esperanza sobrenatural es capaz de sufrirlo todo. Por oposición a los carismas que pasan y cuyo papel es transitorio, "la fe, la esperanza y la caridad permanecen" [101]. Es significativo el número de casos en que las tres virtudes desfilan juntas y parecerá más sorprendente todavía si la Esperanza es substituida por uno de sus sinónimos, o si se reflexiona que está virtualmente comprendida en el dúo Fe y Caridad que tan a menudo se repite bajo la pluma del Apóstol [102].

Cuando la Fe está asociada a la Caridad y a la Esperanza, ya no es el primer movimiento de acercamiento del alma a Dios y la toma de posesión de la justicia; entonces es un hábito sobrenatural que da a las diversas manifestaciones de la vida cristiana su impulso, su orientación y su tonalidad. Este carácter de la Fe estable está mucho más acentuado en las Pastorales, en las que la expresión "en la fe" se halla estereotipada; pero de ninguna manera está ausente de las demás Epístolas. El Apóstol recomienda a los Corintios que permanezcan firmes en la Fe, que se pongan a prueba para saber si están en la Fe; a los Colosenses, que perseveren en la Fe, que se fortifiquen en la Fe; se regocija de ver a los Tesalonicenses bien establecidos en la Fe; él mismo vive en la Fe del Hijo de Dios. Es evidente que en todos estos ejemplos la Fe no es un acto que pasa sino una virtud que permanece [103].

Para los clásicos griegos, la esperanza era la espera vana o fundada de un acontecimiento feliz o desdichado. Esta acepción es extraña a la Biblia: aquí la Esperanza es siempre la espera cierta de un bien futuro. Se teme el mal, no se le espera. La Esperanza tiene siempre por objeto las promesas divinas: la salvación, la vida eterna, la resurrección de los muertos; abraza

τῆς ἀγάπης καὶ τῆς ὑπομονῆς τῆς ἐλπίδος τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Es muy probable que las últimas palabras califiquen solamente a la esperanza (Bisping, Schäfer, Bornemann, etc.) que tiene por objeto y por estimulante el retorno triunfal de Cristo.

[101] I Cor. XIII, 13: *νυνὶ δὲ μένει πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη, τὰ τρία ταῦτα.*

[102] Fuera de los textos ya citados, las tres virtudes son nombradas juntas en los pasajes siguientes: Gal. V, 5-6 (*ἐκ πίστεως ἐλπίδα ἀπεκδεχόμεθα... πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη*); Rom. V, 1.2.5 (*δικαιωθέντες ἐκ πίστεως... καυχώμεθα ἐπ' ἐλπίδι... ἡ δὲ ἐλπὶς οὐ καταισχύνει ὅτι ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ κτλ.*); Col. I, 4-5 (*ἀκούσαντες τὴν πίστιν ὑμῶν... καὶ τὴν ἀγάπην... διὰ τὴν ἐλπίδα*); Ef. I, 15.18; III, 17 (comparado con Col. I, 23). Véanse: I Cor. XIII, 7; Hebr. VI, 10-12; X, 22-24.—Con *ὑπομονή* en lugar de *ἐλπίς*: II Tes. I, 3-4; I Tim. VI, 11; II Tim. II, 2 (*ὑγιαίνοντες τῇ πίστει, τῇ ἀγάπῃ, τῇ ὑπομονῇ*).—El dúo "fe y caridad": I Tes. III, 6; Filem. 5; I Tim. I, 14; II, 15; IV, 12; II Tim. I, 13; II, 22.—Notemos, sin embargo, que en Gal. V, 5 se trata del *objeto* de la esperanza (el cual supone por lo demás la esperanza subjetiva) y que en Rom. V, 5 se trata directamente del *amor* de Dios (que derrama en nuestros corazones la virtud de la Caridad).

[103] Véase la nota V, p. 508-509.

todo el objeto de la Fe en cuanto éste nos concierne y en cuanto es algo por venir [104]. Como debe estar fundada en razón, la Esperanza no es la herencia más que de los cristianos. Los Gentiles no tienen Esperanza [105]; la esperanza de los impíos, que no es sino una ilusión engañosa, perecerá; al contrario, la de los cristianos es cierta, "no burla" [106], porque se apoya en la Fe, de manera que es para ellos una fuente inagotable de ánimo, de gozo y de dicha íntima. La Esperanza y la Fe se prestan mutuo apoyo; si la Fe obra en la Esperanza, la Esperanza ejerce su influencia sobre la Fe; la una y la otra obtienen de la Caridad su valor y su precio, mas ambas inflaman a la Caridad y la estimulan a la acción [107]. La Esperanza sobre todo, que tiene el casco por símbolo y cuyo carácter distintivo es el ardor, la intrepidez y la audacia, no se deja detener por ningún obstáculo ni conmover por ningún peligro ni cansar por ninguna espera. Lejos de abatirla, la prueba la afirma: "La tribulación produce la constancia; la constancia, una virtud acrisolada; la virtud acrisolada, la esperanza" [108]. La Esperanza es al mismo tiempo el principio y el término de esta evolución hacia lo mejor; porque hay compenetración parcial y causalidad recíproca entre las virtudes cristianas.

2. La Fe, la Esperanza y la Caridad caminan alegremente al unísono, pero la Caridad precede siempre a sus dos hermanas. Es necesario leer de corrido la admirable página que San Pablo consagra al elogio de esa virtud y que con justicia ha sido llamada el himno de la Caridad.

Buscad los mejores carismas; mas voy todavía a indicaros un camino mucho más excelente.

Cuando yo hablara las lenguas de los hombres y de los ángeles, si no tuviere caridad, no sería más que un bronce que suena o un platillo que retiñe. Y cuando yo tuviere el don de profecía y una fe capaz de transportar montañas, no teniendo caridad sería una nada. Cuando yo distribuyese (a los pobres) todos mis bienes y entregase mi cuerpo para ser quemado, no teniendo caridad no me sirve eso de nada.

La caridad es paciente, es benévola; la caridad no envidia; la caridad no se ensalza, no se hincha, no hace ninguna cosa inconveniente, no busca su interés, no se irrita, no piensa mal; no se huelga de la injusticia, complácese, por lo contrario, en la verdad; todo lo excusa, lo espera todo, cree todo, lo soporta todo.

[104] Hebr. XI, 1.
[105] Ef. II, 12; I Tes. IV, 13.
[106] Rom. V, 5.
[107] Col. I, 4-5.
[108] Rom. V, 4. Compárese, en cuanto a la idea, con Sant. I, 3-4.

Nunca perecerá la caridad. Si (nombráis) las profecías, éstas desaparecerán; cesarán las lenguas; la ciencia tendrá su término. Porque sabemos parcialmente y profetizamos parcialmente; mas cuando venga lo que es perfecto, desaparecerá lo imperfecto. Cuando yo era niño, hablaba como niño, pensaba como niño, razonaba como niño; desde que soy hombre di de mano las (cosas) del niño. Actualmente vemos a través de un espejo, en imágenes; para entonces (veremos) cara a cara. Actualmente conozco parcialmente; para entonces, al contrario, conoceré a la manera que soy conocido.

Ahora permanecen la fe, la esperanza, la caridad, estas tres (virtudes capitales); pero la mayor de ellas es la caridad [109].

Este trozo lírico es la claridad misma y cualquier comentario no haría más que oscurecerlo. Tratemos solamente de desprender de aquí las ideas centrales agrupándolas bajo tres capítulos.

La Caridad es la reina de las virtudes. Los carismas son dones preciosos; es necesario estimarlos en su valor, prefiriendo a los más brillantes los más útiles. Pero existe un camino incomparablemente más seguro y más alto: el camino real del amor. Sin la Caridad, los carismas más excelentes no son nada ni sirven de nada. El don de lenguas, vano ruido de palabras; la profecía, fugaz resplandor que se eclipsará el gran día de la visión beatífica. Solamente "la caridad no decae". La Fe y la Esperanza, que participan, con la Caridad, del privilegio de tener a Dios por objeto directo, desaparecerán en el Cielo, donde los elegidos ven en lugar de creer y donde no pueden ya esperar lo que poseen sin mudanza; mientras que la Caridad es inmortal y no cambia esencialmente de naturaleza cuando se transforma en gloria.

La Caridad es la síntesis de los mandamientos, porque entraña la sumisión implícita al querer divino en toda su amplitud. El Maestro había dicho:

[109] I Cor. XII, 31-XIII, 13.—El versículo XII, 31 sirve de transición: *Aemulamini autem charismata meliora. Et adhuc excellentiorem viam vobis demonstro.* San Pablo reprochó a los Corintios que buscaran los carismas más extraordinarios, los más *llamativos.* Ahora los exhorta a desear los carismas más grandes o excelentes (*μείζονα* o *κρείττονα*), es decir, los más útiles, tal como ya lo explicó.—Vale más tomar *ζηλοῦτε* en el imperativo; el indicativo, con un punto de interrogación después del primer miembro, daría un sentido demasiado retorcido: "¿Aspiráis a los mejores carismas? Pues bien, voy a mostraros un camino todavía más excelente". Pero esto supone que la Caridad es un carisma, lo que es contrario al lenguaje y al pensamiento del Apóstol. Al contrario, con el imperativo, el sentido es muy natural: el primer miembro es la conclusión de lo que se dijo acerca de los carismas; Pablo muestra entonces algo más excelente y más envidiable.—La expresión *καθ' ὑπερβολήν* tiene el valor de un adjetivo que califica a *ὁδός*.

"De estos dos preceptos (el amor a Dios y al prójimo) penden toda la Ley y los profetas". El discípulo dice a su vez: Todos los preceptos "están resumidos en una palabra: Amarás a tu prójimo como a ti mismo... La plenitud de la Ley (es decir, su perfecto cumplimiento) es, pues, la caridad" [110]; y también: "Toda la Ley está encerrada en esta expresión: Ama a tu prójimo como a ti mismo" [111]; o, con una enigmática concisión: "El fin del precepto es la caridad" [112].

La Caridad es el nexo de la perfección [113]. Es lo que mantiene estrechamente unidas, como un ramillete de olorosas flores, a las virtudes cuyo conjunto constituye la perfección cristiana. O, para dar a la metáfora un giro diferente, la Caridad es la clave del arco destinado a mantener todas las piedras y las molduras de nuestro edificio espiritual que sin Ella se hundiría.

San Francisco de Sales nos dice, con su gracioso lenguaje, que "jamás entra la caridad a un corazón sin alojar en él consigo toda la comitiva de las demás virtudes". Parecía inspirarse en San Pablo el piadoso obispo de Ginebra al presentarnos de esta manera la escolta de las virtudes

---

[110] Mat. XXII, 40 y Rom. XIII, 9-10.

[111] Gal. V, 14.

[112] I Tim. I, 5.

[113] Col. III, 14: *Super omnia autem haec, charitatem habete, quod est vinculum perfectionis. Ἐπὶ πᾶσι δὲ τούτοις τὴν ἀγάπην, ὅ ἐστι σύνδεσμος τῆς τελειότητος.* Como se acaba de tratar de virtudes que revestirse (v. 12), podría uno estar tentado a traducir: "Por encima de todas esas (virtudes, revestíos) la caridad". La Caridad sería, según esto, algo así como un vasto manto que envolvería en sus pliegues a las demás virtudes, o como un amplio cinturón que las sujetaría al cristiano. Pero es probable que el sentido propio de *ἐνδύσασθε* no sea más vivo: la Vulgata lo reemplazó por el incoloro *habete.* En este caso, *ἐπὶ πᾶσι τούτοις* querrá decir: "más que todo esto, de preferencia a todo lo demás".

El punto capital está en saber a qué sirve de *nexo* la Caridad. ¿A las demás virtudes o a los cristianos mismos? La primera explicación es la más común. Así opina el Crisóstomo: *πάντα ἐκεῖνα αὕτη συσφίγγει.* De la misma manera, Lightfoot, Abbott, etc. Se recuerda la expresión de los pitagóricos que hacen de la amistad el *nexo* de todas las virtudes: *σύνδεσμος πασῶν τῶν ἀρετῶν.* El genitivo *τῆς τελειότητος* sería entonces objetivo: la Caridad es *lo que liga,* estrecha y une entre sí a las virtudes, cuyo conjunto constituye la perfección. La idea es bella, pero la expresión tiene algo un poco singular; muy bien se ligan las partes de un todo, pero ¿qué es la liga de un todo? — Por lo cual la segunda explicación conserva su probabilidad. Según ella, la Caridad sería el lazo poderoso que une a los cristianos entre sí. El genitivo *τῆς τελειότητος* será entonces un genitivo de cualidad (un nexo perfecto), o un genitivo de aposición (un nexo consistente en la perfección), o también, si se quiere, un genitivo posesivo (un nexo para uso de la perfección: de los perfectos).

menores que forman la corte de la soberana: "La caridad es paciente", posee la tolerante longanimidad de que la Escritura hace el carácter propio de la paternidad divina.—"Está plena de benignidad" y practica, en las relaciones fraternas, una amable dulzura cuyo encanto nos dará a conocer el Apóstol.—"La caridad no es envidiosa", porque no tiene pretensiones y porque la dicha o el éxito del prójimo no puede turbarla.—"La caridad no es jactanciosa", no imita a los fariseos que publican a son de trompeta sus servicios o sus dádivas.—"No se hincha de orgullo", porque está menos atenta al bien que hace que al que no puede hacer.—"No tiene ninguna cosa inconveniente" en su lenguaje ni en su actitud, evitando con cuidado cuanto pueda herir o disgustar al prójimo.—"No busca su propio provecho", porque tiene necesidad de olvidarse a sí misma para vivir, pues el egoísmo la mataría.—"No se irrita", aunque sea desconocida o calumniada: tan por encima está de las preocupaciones terrenas.—"No juzga mal" los procedimientos carentes de tino.—"No se regocija por la injusticia", ni cuando triunfa y medra.—"Al contrario, pone su alegría en la verdad" y aplaude el triunfo de ésta.—"Todo lo excusa", dejando a Dios, que sondea los corazones, el cuidado de juzgar las intenciones secretas.—"Cree todo" lo que se le dice, con buena fe y simplicidad.—"Todo lo espera", cuanto se le promete, sin vacilaciones ni desconfianza.—"Todo lo soporta", aun la indiferencia y la ingratitud [114].

---

[114] I Cor. XIII, 4-7:

Ἡ ἀγάπη μακροθυμεῖ, (a) charitas patiens est,
χρηστεύεται ἡ ἀγάπη, (b) benigna est;
οὐ ζηλοῖ, (c) charitas non aemulatur,
ἡ ἀγ. οὐ περπερεύεται, (d) non agit perperam,
οὐ φυσιοῦται, (e) non inflatur,
οὐκ ἀσχημονεῖ, (f) non est ambitiosa,
οὐ ζητεῖ τὰ ἑαυτῆς, (g) non quaerit quae sua sunt,
οὐ παροξύνεται, (h) non irritatur,
οὐ λογίζεται τὸ κακόν, (i) non cogitat malum,
οὐ χαίρει ἐπὶ τῇ ἀδικίᾳ, (j) non gaudet super iniquitate,
συγχαίρει δὲ τῇ ἀληθείᾳ, (k) congaudet autem veritati;
πάντα στέγει, (l) omnia suffert,
πάντα πιστεύει, (m) omnia credit,
πάντα ἐλπίζει, (n) omnia sperat,
πάντα ὑπομένει. (o) omnia sustinet.

Algunos términos exigen una palabra de explicación: *b*) *Χρηστεύεσθαι* es practicar la virtud paulina de la *χρηστότης* (*benignitas*).—*d*) *Περπερεύεσθαι* es ser *πέρπερος*, "fanfarrón" o "adulador"; pero el segundo sentido conviene menos a causa de la vecindad de *οὐ φυσιοῦται.*—*f*) *Ἀσχημονεῖν* es tener en el aspecto algo

No tratemos de clasificar esas quince virtudes, compañeras de la Caridad. Por buscar en ello un orden riguroso, se sacrificaría la exégesis al sistema. Pablo podía muy bien alargar o recortar su lista, pues la enumeración es hecha más bien a título de ejemplo que para agotar la materia.

3. El lugar sin par asignado a la Caridad tiene el efecto natural de poner un poco en la sombra al grupo de las virtudes morales. El poco relieve de éstas tiene todavía otra causa. Como ellas entraban en la catequesis apostólica y pertenecían, consiguientemente, a los rudimentos de la Fe, casi no tenían por qué volver a ellas los escritores sagrados. Cuando Pablo juzga a propósito mencionarlas, sus listas de virtudes y de vicios no son ni completas ni metódicas y no nos enseñan sino poca cosa. Examinemos solamente los rasgos característicos del vocabulario paulino: la humildad y la bondad entre las virtudes, la concupiscencia y la discordia entre los vicios.

La *humildad* es una virtud específicamente cristiana: no hay indicios de que los paganos hayan pensado en ella. Para ellos, "humilde" (*ταπεινός*) tiene por sinónimos "bajo, vil, abyecto, servil e innoble" [115]. Entre los Hebreos ocurría algo muy distinto. El hombre oprimido que, consciente de su nada y de su miseria, aceptaba la prueba con paciencia como un medio de expiación, ponía su esperanza en Dios y no tenía para sus perseguidores ni odio ni resentimiento, pasaba por el ideal del justo. Se le designaba con una expresión que se tradujo alternativamente por "pobre", "dulce" y "humilde". Cuando Jesucristo decía de Sí mismo: "Yo soy dulce y humilde de corazón", los Judíos que lo oían no tenían dificultad en comprenderlo [116]. La humildad y la dulzura son dos aspectos de

de repulsivo, de hiriente para los demás.—*i*) *Λογίζεσθαι τὸ κακόν* podría significar "guardárselas a quien se porta mal para tomar venganza a la primera oportunidad"; pero más vale entender lo siguiente: "juzgar mal una cosa", es decir, suponer una mala intención.—*j*) y *k*) La palabra *ἀδικία* no designa la injusticia hecha al prójimo y la palabra *χαίρει* no expresa el sentimiento de placer que el mirarla inspira al envidioso. La idea es más general: "la caridad detesta toda injusticia y, al contrario, se alegra por el triunfo de la verdad" (*συγχαίρει*, se regocija con la verdad que triunfa).—*l*) *Στέγειν* puede querer decir "soportar"; pero hallándose enunciada esta idea más abajo (*o*), es preferible atenerse al sentido clásico de "pasar en silencio, excusar".— *m*) y *n*) Estos dos incisos se entienden mejor en relación al prójimo que en relación a Dios. Pablo no quiere decir que la Caridad alimente a la Fe y a la Esperanza teológica, sino que no conoce la desconfianza ni el recelo.

[115] Véase a Trench, *Synonyms of the New Testament*, XLIII.

[116] Mat. XI, 29: *ὅτι πραΰς εἰμι καὶ ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ*. Primitivamente distintos por el sentido y la etimología, los dos adjetivos ענו y עני se hicieron más

una sola virtud: humildad ante Dios, dulzura para con los hombres. San Pablo los unió adrede: quiere que "cada uno mire a los demás, con toda humildad, como superior a sí mismo"; y recomienda vivamente a sus neófitos que estén "llenos de dulzura para con todos los hombres" [117]. Así es que estas dos virtudes gemelas, de las cuales la una era profundamente despreciada y la otra apenas conocida del mundo antiguo, vienen siendo la piedra de toque del verdadero cristiano.

La *bondad* no es menos característica de la Moral de Pablo. Se expresa por dos palabras que sólo a él pertenecen y de las cuales la una (*ἀγαθωσύνη*) es propiamente la "bondad", y la otra (*χρηστότης*) la "benignidad" o la "mansedumbre" [118]. San Jerónimo entendió muy bien los matices de ellas: "La benignidad, dice él, es una virtud suave, amable, tranquila, de dulce lenguaje, de costumbres afables, feliz mezcla de todas las buenas cualidades. Muy próxima a ella está la bondad, porque también ésta trata de agradar, aunque se distingue de la primera en que es menos afable y de aspecto más severo, en que está pronta a hacer el bien y a servir, pero sin la gracia, sin la suavidad que gana todos los corazones" [119]. La bondad está más en el fondo, y la benignidad más en

tarde sinónimos y son traducidos indistintamente por *πραΰς* o por *ταπεινός*. Véase a Cremer, *Wörterbuch sub voce*.

[117] La palabra *ταπεινοφροσύνη*, Ef. IV, 2; Filip. II, 3; Col. II, 18.23; III, 12; Hechos XX, 19 (discurso de Pablo), ya no se halla más que en I Pedro V. 5. La palabra *πραΰτης*, I Cor. IV, 21; II Cor. X, 1; Gal. V, 23; VI, 1; Ef. IV, 2; Col. III, 12; II Tim. II, 25; Tit. III, 2, se halla también en Santiago I, 21; III, 13; I Pedro III, 15. San Pablo junta los dos nombres en Ef. IV, 2; Col. III, 12. Y dice también *πραϋπαθία* (I Tim. VI, 11).—San Bernardo definió así la humildad: "Virtus qua quis ex verissima sui cognitione sibi ipsi vilescit". San Juan Crisóstomo dice menos bien: ser humilde es *ὅταν τις μέγας ὢν ἑαυτὸν ταπεινοῖ*. Pensaba sin duda en la humildad de Cristo. San Basilio llama a la humildad (*Constit. mon.* 16) *γαζοφυλάκιον ἀρετῶν*. Trench, *loc. cit.*, estableció así la sinonimia: "*Πραΰτης*, or meekness, is more than mere gentleness of manner, if indeed the Christian grace of meekness of spirit must rest on deeper foundations than its own: on those namely which *ταπεινοφροσύνη* has laid for it, and can only subsist while it continues to rest on these. It is a grace in advance of *ταπεινοφροσύνη*, not as more precious than it, but as presupposing it, and as being unable to exist without it".

[118] La palabra *ἀγαθωσύνη* (bondad) es exclusivamente paulina (Rom. XV, 14; Gal. V, 22; Ef. V, 9; II Tes. I, 11); *χρηστότης* (benignidad) igualmente (Rom. II, 4; III, 12; XI, 22; II Cor. VI, 6; Gal. V, 22; Ef. II, 7; Col. III, 12; Tit. III, 4), así como *χρηστεύεσθαι* (I Cor. XIII, 4) y *χρηστολογία* (Rom. XVI, 18).

[119] *Comment. in Galat.* V, 22. Véase a San Basilio (*Regul. brev. tract.* 214): *Πλατυτέραν οἶμαι εἶναι τὴν χρηστότητα εἰς εὐεργεσίαν τῶν ὅπως δηποτοῦν*

la forma de la abnegación. La benignidad entraña la bondad, pero agrega a ésta un yo no sé qué que dobla su valor. Se dice sin pleonasmo "la benignidad de la bondad"; y no se podría decir "la bondad de la benignidad". La benignidad es algo especial de Dios, por lo cual es el sello del Creador más fácilmente conocible en su criatura. Sin embargo, ni la bondad ni la benignidad cristianas degeneran en mansedumbre excesiva ni en debilidad, como ocurre a menudo en los autores profanos.

De todos los vicios, el más odioso para Pablo es el espíritu de *discordia*. Lo halló Pablo en su camino casi al principio de su carrera. El espíritu de discordia amenazó con impedir el ministerio de Pablo y con aniquilar su obra. Al término de su vida volverá Pablo a hallar ese vicio, siempre activo, siempre inquieto, siempre envidioso. El Apóstol lo flageló con una multitud de nombres, de los que algunos son muy propios: las disputas, las disensiones, las pandillas, la animosidad, la envidia, el amor a los cismas y a las sectas [120]. Ordena expresamente a Tito que huya del hereje, es decir, del fautor de trastornos y de divisiones. A veces se podría decir que toda la Moral de Pablo consiste en hacer reinar entre sus cristianos la unión, el perfecto entendimiento, la concordia y la paz.

Otro vicio que ocupa un gran lugar en los escritos de Pablo (*πλεονεξία, πλεονέκτης*), y que es característico de su vocabulario, es difícil de definir [121]. La Vulgata lo tradujo siempre por *avaritia*; pero se trata más

ἐπιδεομένων ταύτης, συνηγμένην δὲ μᾶλλον τὴν ἀγαθωσύνην καὶ τοῖς τῆς δικαιοσύνης λόγοις ἐν ταῖς εὐεργεσίαις συγχρωμένην.

[120] Son paulinas las palabras: *ἔρις* (disputa), Rom. I, 29; XIII, 13; I Cor. I, 11; III, 3; II Cor. XII, 20; Gal. V, 20; Filip. I, 15; I Tim. VI, 4; Tit. III, 9; — *διχοστασία* (disensión), Rom. XVI, 17; Gal. V, 20; — *ἐριθία* (discordia), Rom. II, 8; II Cor. XII, 20; Gal. V, 20; Filip. I, 17; II, 3 (salvo Santiago III, 14.16).

[121] El verbo *πλεονεκτεῖν*, exclusivo de Pablo (II Cor. II, 11; VII, 2; XII, 17.18; I Tes. IV, 6), es traducido en la Vulgata por *circumvenire*; *πλεονέκτης*, también exclusiva de Pablo (I Cor. V, 10.11; VI, 10; Ef. V, 5), es traducida por *avarus*; *πλεονεξία* en San Pablo (Rom. I, 29; II Cor. IX, 5; Ef. IV, 19; V, 3; Col. III, 5; I Tes. II, 5) y en otras partes (Marcos VII, 22; Luc. XII, 15; II Pedro II, 3.14) es traducida por *avaritia*. Pues bien, en muchos de esos textos, la idea de avaricia es difícil de justificar: *a*) Ef. V, 3 (Fornicatio et omnis immunditia aut *avaritia* nec nominetur in vobis) se entiende mucho mejor de la *concupiscencia carnal* que de la avaricia, primeramente a causa de las palabras cercanas, en seguida a causa del verbo en singular y del *aut* (*καὶ ἀκαθαρσία πᾶσα ἢ πλεονεξία*) que parece dar a entender que se trata del mismo vicio bajo nombres diferentes, y, en fin, porque no se ve el peligro que habría en *nombrar* la avaricia.—*b*) Tampoco se ve la relación que pueda haber entre la *avaricia* y la idolatría: Col. III, 5 (*καὶ τὴν πλεονεξίαν, ἥτις ἐστὶν εἰδωλολατρεία*); Ef. V, 5 (*πλεονέκτης, ὅς ἐστιν εἰδωλολάτρης*); mientras que la Biblia y la historia concuerdan en mostrarnos

bien de la *concupiscencia* que de la *codicia*. En efecto, ese vicio está casi siempre asociado a los pecados de impureza y no se ve bien qué es lo que la avaricia viene a hacer en esa compañía. Además, es presentado como la nota dominante del paganismo y aun es identificado una vez con la idolatría; y no hay indicios de que la avaricia haya sido el vicio particular de los paganos, mientras que la idolatría y la fornicación o la impureza eran sinónimos. En fin, la prohibición notificada a los Efesios de que hablaran de él: *Fornicatio et omnis immunditia aut avaritia nec nominetur in vobis*, se entiende mucho mejor de la concupiscencia carnal. Es menester recordar que en la moral primitiva, antes de que fuesen diferenciadas las especies de deseos perversos, una misma palabra significaba a la vez concupiscencia o apetito impuro y codicia o avaricia. El uso especial de San Pablo nos lleva a aquellos lejanos orígenes: tal es la solución más natural de un problema de lingüística que preocupa a los exégetas.

4. Lo anterior basta para mostrar el abismo que separa a la Moral de Pablo de la moral estoica. Como se ha dicho muy bien, "el estoicismo es el fruto de la desesperanza": desesperanza en religión a la vista de las mitologías caducas y absurdas; desesperanza en política, cuando la conquista macedonia disipó todos los sueños de independencia; desesperanza en filosofía, ante el espectáculo de sistemas impotentes y contradictorios [122].

las estrechas ligas que hay entre la idolatría y las pasiones carnales.—*c*) La palabra *πλεονεξία* es ordinariamente asociada con los pecados de impureza: Col. III, 5; Ef. V, 3; V, 5; Rom. I, 29; I Cor. V, 10-11; II Pedro II, 14; Marc. VII, 21 (el orden verdadero es *κλοπαί, φόνοι, μοιχεῖαι, πλεονεξίαι*).

En el Decálogo, la prohibición de *desear el bien* del prójimo y de *codiciar su mujer* es expresada por un solo y mismo verbo: Ex. XX, 11 (*Non concupisces domum proximi tui, nec desiderabis uxorem ejus, non ancillam, non bovem, non asinum, nec omnia quae illius sunt*; en griego es el mismo verbo *ἐπιθυμεῖν*, en hebreo también: *ḥāmad*). Aunque la concupiscencia y la codicia hayan sido diferenciadas desde muy al principio (en Deut. V, 8 los verbos difieren), se pudo seguir expresándolas mediante la misma palabra. Quizá esta observación aclare a I Tes. IV, 6 (*τὸ μὴ ὑπερβαίνειν καὶ πλεονεκτεῖν ἐν τῷ πράγματι τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ*). *Πλεονεκτεῖν τινα* quiere decir ordinariamente "perjudicar, agraviar a alguien por concupiscencia o avaricia privándolo de lo suyo"; ¿no puede significar "hacer daño a alguno por concupiscencia", burlándolo en el asunto (*ἐν τῷ πράγματι*) del matrimonio? Este sentido cuadra muy bien con el versículo precedente en que se trataba del casto uso del matrimonio y concuerda también perfectamente con la razón dada en el versículo siguiente (non enim vocavit nos Deus in immunditiam). Así es que no hay por qué extrañarse de que San Jerónimo, Estio y otros lo hayan adoptado.

[122] Lightfoot, *Epistle to the Philippians*, p. 271-272 (Apéndice *St. Paul and Seneca* p. 270-333). Véase *Ibid.*, p. 299, una nota erudita sobre la patria de todos

Pues bien, el Cristianismo es la Religión de la Esperanza; y la Moral de Pablo es la Moral del Amor. No hay una medida común para esto y aquello. Como casi todos los estoicos eran de origen oriental y como muchos de ellos se habían radicado en Tarso o en Cilicia, se ha podido conjeturar que el Doctor de los Gentiles sufrió la influencia de ellos; y, en efecto, comparándolo minuciosamente con Epicteto y Séneca, se descubren en éstos algunas máximas muy semejantes, por el tono y la expresión, a las de Pablo. Estas coincidencias no deben engañarnos: son externas y superficiales. Lo que primero comprobamos es la ausencia completa del vocabulario estoico; pero lo que diferencia sobre todo a las doctrinas es el espíritu. Los estoicos consideraban como soberanamente ridículo el pedir a Dios la virtud y el honrarlo; y nada hay tan característico de la Moral de Pablo como la oración y la acción de gracias.

Sus órdenes en esta materia parecen hiperbólicas: "Orad sin cesar; dad gracias en todo.—En todas las circunstancias exponed a Dios vuestras necesidades con oraciones y súplicas, con acciones de gracias.—Sea lo que fuere lo que digáis, sea lo que fuere lo que hagáis, hacedlo todo en nombre del Señor Jesús, dando gracias por El a Dios Padre.—Haced en todo tiempo en espíritu todas suertes de oraciones y de súplicas" [123]. El mismo da el ejemplo. Escribe a los nuevos cristianos: "Oramos siempre por vosotros con acciones de gracias... No cesamos de orar por vosotros" [124]. Los Hechos nos lo muestran orando en todas las circunstancias graves de su vida: en el momento de ir a visitar a Ananías para ser bautizado [125], en el Templo después de la conversión [126], antes de recibir la imposición de las manos [127], cuando ordena *ancianos* para las cristiandades nuevas [128], en la prisión de Filipos [129], en Mileto ante los ancianos reunidos [130], al decir adiós a los fieles de Tiro [131], después del milagro de Mitilene [132],

los estoicos de renombre. R. Bultmann (*Der Stil der Paulinischen Predigt und die Kynisch-Stoische Diatribe,* Gotinga, 1910) ha tratado de probar la dependencia de San Pablo con relación a la escuela estoico-cínica en lo que concierne a los procedimientos de argumentación. A nuestro parecer, la prueba no tiene nada de convincente, pero debe ser tomada en consideración la idea.

123 I Tes. V, 17; Filip. IV, 6; Ef. VI, 18.
124 I Tes. I, 2; Col. I, 9; etc.
125 Hechos IX, 11.
126 XXII, 17.
127 XIII, 3.
128 XIV, 23.
129 XVI, 25.
130 Hechos XX, 36.
131 XXI, 5.
132 XXVIII, 8.

en Tres Tabernas en el camino a Roma [133]. Ruega por sus discípulos [134] y por los Judíos [135]; ruega también por sí mismo [136]; exhorta a los fieles a que oren a menudo [137], especialmente por él [138], y cuenta con las oraciones de ellos [139]. Sabido es que, como los Judíos piadosos de su tiempo, Pablo acostumbraba orar antes de sus comidas [140].

Sus cartas, cortadas por las doxologías, empiezan generalmente con un acto de acción de gracias que a veces continúa a través de la Epístola entera y de la que forma el marco. El deseo final lleva otra vez casi siempre a una fórmula de oración.

Si no insistimos más, es porque no hay en ello nada verdaderamente particular; porque la práctica de la oración frecuente es un hábito adquirido por San Pablo en el seno del farisaísmo. Todos los fariseos devotos se complacían en salpicar sus escritos y sus discursos de oraciones y doxologías. En cuanto a esto casi no se distingue San Pablo, si no es por la sinceridad de sus ruegos y por el hecho, ya señalado en otra parte, de que en sus invocaciones asocia al Hijo con el Padre y hace del Espíritu Santo el maestro y el agente principal de la oración cristiana.

5. Para terminar mencionemos tres virtudes modestas muy queridas por el Apóstol: el trabajo, el orden y el decoro. Tan luego como Pablo llegaba por primera vez a alguna población, se instalaba en una de las estrechas tiendas que circundaban el agora; y se dedicaba otra vez a su oficio de tejedor, para llenar sus necesidades, dar a todos buen ejemplo y salvaguardar su independencia. A los ancianos de Efeso que llegan a Mileto a recibir los adioses de Pablo, éste les muestra con orgullo sus manos callosas, habituadas a duras labores de día y de noche [141]. A los Tesalonicenses, obsesionados por la creencia en la proximidad del fin del mundo, les recordaba con insistencia la ley del trabajo: "Nosotros no estamos ociosos entre vosotros, pues no hemos comido gratis el pan de nadie" [142].

133 XXVIII, 15.
134 Rom. I, 9-10; II Cor. XIII, 7; Ef. III, 14; Filip. I, 3.9; Col. I, 3.
135 Rom. X, 1.
136 II Cor. XII, 8; I Tes. III, 10.
137 Rom. XII, 13; I Cor. VII, 5; XI, 5-13; XIV, 13; Filip. IV, 6; Col. IV, 2; I Tim. II, 1-4.
138 Rom. XV, 30-32; II Cor. I, 11; Ef. VI, 18; Col. IV, 3-18; II Tes. III, 1-2.
139 Filip. I, 19; Filem. XXII.
140 Hechos XXVII, 35.
141 Hechos XX, 34.
142 II Tes. III, 5.

La máxima del Apóstol era que "el que no quiera trabajar no debe comer" [143]. La holgura que pone al abrigo de la necesidad no es una excusa de la ociosidad. Pablo quiere que se trabaje para huir de la ociosidad y —necesitándose un motivo más cristiano— a fin de distribuir limosnas en mayor cantidad [144]. El trabajo es por sí mismo una buena obra, pero su valor es decuplicado por la Caridad.

El orden no tenía menor lugar en el corazón del Apóstol, quien era un modelo viviente de esa virtud. Pablo prescribía que en las asambleas religiosas se hiciera todo con orden [145]. Nada le agradaba tanto como el contemplar en espíritu el bello orden de una comunidad naciente [146]. Exigía que se reprendiese fraternalmente a los desocupados que turbaban y escandalizaban a los demás y que aun se les sometiera, en caso de reincidencia, a una especie de excomunión benigna, capaz de volverlos al deber [147].

El decoro era a los ojos de Pablo el fruto del orden y del trabajo: "Que todo se haga con decencia, repetía él a menudo. Conducíos como en pleno día de la luz evangélica. Obrad con decoro en vuestras relaciones con los extraños" a nuestras creencias [148]. El convertido no debe salirse del mundo; puede aceptar las invitaciones de los infieles; pero es menester que en todas partes deje un perfume de edificación [149]. Demasiado poco es el no ser "una piedra de escándalo para los Judíos y para los Griegos" [150]. En el aspecto y en el conjunto de la conducta, el cristiano debe dar una elevada idea de su Fe y hacer honor al Evangelio [151]. Exaltadas en virtud de estos motivos, las virtudes pequeñas se hacen grandes y reciben el nombre de abnegación y apostolado.

La Moral de San Pablo está toda llena de contrastes. El Apóstol asocia, con una incomparable soltura, la mística más sublime con el ascetismo más práctico. Mientras su mirada se clava en los Cielos, jamás pierden sus pies el contacto de la tierra. Nada está ni por encima ni por debajo de él. En el momento en que él se declara crucificado al mundo y viviente con la vida misma de Cristo, sabe hallar para sus hijos palabras seductoras por lo amenas y graciosas y descender a las prescripciones más minuciosas respecto al velo de las mujeres, el buen orden de las asambleas, el deber

[143] II Tes. III, 10.
[144] Ef. IV, 28-29.
[145] I Cor. XIV, 40.
[146] Col. II, 5.
[147] I Tes. V, 14; II Tes. III, 6-11.
[148] I Cor. XIV, 40; Rom. XIII, 13; I Tes. IV, 12; Col. IV, 5.
[149] I Cor. X, 27-28.
[150] I Cor. X, 32.
[151] Tit. II, 10.

del trabajo manual, el cuidado de un estómago débil. Por lo cual la espiritualidad de Pablo ofrece a los corazones más humildes un alimento siempre sabroso y a las almas de elección una mina inagotable de profundas meditaciones.

IV. La perfección cristiana.

1. El camino de los consejos.—2. La imitación de Cristo.—3. La ascesis cristiana.—4. La Eucaristía sello de la perfección.

1. Se ha visto sin duda que la parénesis de Pablo, dejando muy atrás la obligación estricta, es a menudo un ideal más bien que una norma imperativa. ¿Ni cómo podría ser de otra manera? Cuando se dice a los fieles: "Tened los sentimientos que hubo en Cristo Jesús", se les abre toda la gran puerta de los consejos evangélicos. Desde que resonó el *si vis perfectus esse* del divino Maestro, una muchedumbre de almas generosas se han puesto espontáneamente en ese camino y a ello las exhortan los Apóstoles sin convertirles esto en un deber riguroso. En el instante en que San Pablo colma de elogios a la virginidad y recomienda la continencia que él en lo personal practica, tiene buen cuidado en decir que ella es un don de Dios y que exige un llamado especial de la Gracia; pero esta Gracia es ofrecida con largueza y al hombre toca el corresponder a ella. Puesto que nuestra alma es un lienzo en que se debe pintar la imagen viva de Jesús, habrá allí necesariamente rasgos propuestos a nuestra imitación sin que sean impuestos a nuestra conciencia: pagar una deuda es de justicia; dar más de lo que se debe es generosidad o gratitud; darlo todo sin tasa es amor.

Es necesario que los protestantes tomen partido en cuanto a esto; y algunos lo hacen ahora con harto donaire. Uno de ellos escribe a propósito del consejo de virginidad de que se acaba de hablar: "El celibato cristiano no debe ser objeto de nuestro desprecio; es —o puede ser— digno de admiración; bajo su mejor aspecto es evidentemente preferible al matrimonio... Los protestantes pueden no querer esta aserción; pero es menester que nos inclinemos ante los hechos y es un hecho que San Pablo alaba la continencia. Y el protestante mismo puede, si lo desea, descubrir razones para simpatizar con la doctrina de Pablo" [152]. El católico encuentra absolutamente natural

[152] R. Mackintosh, *Marriage problems at Corinth*, en el *Expositor*, séptima serie, t. IV (1907), p. 350.

la doctrina de Pablo, porque en ella reconoce un eco directo de la enseñanza de Jesús [153].

La perfección es una carrera que no tiene límites. Sea cual fuere el grado a que el cristiano llegue, puede aspirar siempre a subir más arriba; y la tarea del predicador es estimularlo a ese noble esfuerzo: "Nosotros predicamos a Cristo, exhortando e instruyendo a todo hombre en toda sabiduría, a fin de presentar (a Dios) a todo hombre perfecto en Cristo" [154]. Pero la vida se extinguirá antes de que el objeto sea plenamente alcanzado, porque la medida propuesta al cristiano como miembro del Cuerpo Místico es la perfección de la cabeza, es decir, de Jesucristo, y es evidente que él jamás se acercará a ello.

2. Equivocadamente se ha pretendido que a diferencia de los evangelistas San Pablo no propone a nuestra imitación al Cristo histórico. Hablo de la persona de Jesucristo considerada durante su vida mortal. Sin duda que en la vida terrena de Jesús hay muchos rasgos, tales como los milagros y las manifestaciones de la Divinidad, que escapan a la imitación. El es imitable, y nos exhorta expresamente a imitarlo, cuando se abate y se anonada, cuando se pone de rodillas ante sus discípulos para lavarles los pies, cuando se deja colmar de injurias y de ultrajes, cuando carga la cruz por amor a nosotros [155]. Y este es también el modelo que San Pablo nos presenta. Para comprometernos a agradar a los demás "en todo lo bueno, con objeto de edificar", San Pablo invoca el ejemplo de Cristo "que no se dió gusto a Sí mismo" [156]. Para enseñarnos el mérito y el precio de la limosna, de la abnegación, de la obediencia, el Apóstol nos recuerda que Cristo cambió espontáneamente las riquezas del Cielo por la indigencia de la tierra, que se anonadó tomando un cuerpo semejante al nuestro y llevó el heroísmo de la obediencia hasta la muerte de la cruz [157].

---

[153] Mat. XIX, 12; XIX, 21. Pero *non omnes capiunt verbum istud.*

[154] Col. I, 28: *ut exhibeamus omnem hominem perfectum* (*τέλειον*) *in Christo.* *Τέλειος* en San Pablo tiene el sentido ordinario: "terminado, completo, aquello a lo que no le falta nada de lo que conviene a su naturaleza" (Rom. XII, 2). *Τὸ τέλειον* (I Cor. XIII, 10) designa la perfección de la vida futura, por oposición a la imperfección de la vida presente. Pero a menudo, como en los autores clásicos, *τέλειος* indica la madurez de la edad, por oposición a la infancia (Ef. IV, 13); y entonces forma antítesis con *νήπιος* (I Cor. II, 6). Notemos que aquí abajo la perfección es solamente relativa, puesto que es siempre susceptible de crecer (I Cor. XIV, 20; Filip. III, 15).

[155] Juan XIII, 15; Mat. XVI, 24; I Pedro II, 21. Véanse: Mat. X, 24; XI, 29, etc.

[156] Rom. XV, 3: *καὶ γὰρ* (*etenim*) *ὁ Χριστὸς οὐχ ἑαυτῷ ἤρεσεν.*

[157] II Cor. VIII, 9; Filip. II, 5-11. Véase Hebr. XII, 2.

Si la vida mortal de Jesús desempeña, no obstante, un papel muy restringido en la Moral de Pablo y en su Teología, es porque el Apóstol se complace en considerar a Jesucristo tal como Este es ahora en su vida gloriosa; y no nos exhorta solamente a imitarlo, a modelarnos conforme a El, sino a transformarnos en El. Y nos invita a que nos revistamos de Cristo, a llenarnos de los sentimientos de Cristo, a vivir de la vida de Cristo: "Yo vivo, mas ya no yo, sino que es Jesucristo quien vive en mí" [158]. ¡Que se hable de imitación cuando el Apóstol atiende a la identidad mística!

Es verdad también que al darnos a Jesucristo por modelo, Pablo gusta de interponerse entre Cristo y nosotros, como una imagen viva del Maestro. Ocho o nueve veces en sus Epístolas, se repite esta fórmula o una semejante: "Imitadme, como yo imito a Cristo" [159]. El ejemplo es la más breve y la más eficaz de las enseñanzas. Pues bien, toda la vida de San Pablo fue una perpetua moral en acción. Lo que hay de curioso en esa predicación muda es que era un procedimiento consciente y un complemento intencional de la predicación oral. No había en ello ni ostentación ni vanagloria, sino la condescendencia paternal que sabe acomodarse a la debilidad y que para mejor instruir se dirige alternativamente a los ojos, al espíritu y al corazón. San Pablo decía a los Tesalonicenses: "Vosotros mismos sabéis de qué manera debéis imitarnos; porque no vivimos en medio de vosotros en el desorden, ni comimos de balde el pan de nadie, sino en el trabajo y el sufrimiento, trabajando noche y día para no ser gravoso a ninguno de vosotros. No es que no tuviésemos derecho a él, sino que quisimos daros

---

[158] Gal. II, 20. Revestirse de Cristo (Rom. XIII, 14; Gal. III, 27), transformarse en su imagen (II Cor. III, 18), crecer en El (Ef. IV, 5), vivir en El (Rom. VI, 11), etc. no son más que expresiones diferentes de una misma cosa: no es tanto la imitación directa de Jesús cuanto el esfuerzo por asimilarnos cada vez más la savia divina de la Gracia que hace del cristiano otro Cristo. San Pablo no teme proponernos por modelo a Jesucristo en su preexistencia divina (II Cor. VIII, 9; Filip. II, 5-7). ¿Por qué no ha de hacerlo si nos exhorta a imitar a Dios (Ef. V, 1: *γίνεσθε οὖν μιμηταὶ τοῦ Θεοῦ*)?

[159] I Cor. XI, 1 (*μιμηταί μου γίνεσθε καθὼς κἀγὼ Χριστοῦ*). Este consejo sigue a I Cor. X, 32-33 y no es afortunada la división de los capítulos. Los demás pasajes en que el Apóstol exhorta a los fieles a que lo imiten o en que los alaba por haberlo imitado son: I Cor. IV, 16 (*μιμηταί μου γίνεσθε*, la adición *sicut et ego Christi* de la Vulgata no está en el texto); VII, 7 (*volo omnes vos esse sicut meipsum*); VII, 8 (*bonum est illis si sic permaneant sicut et ego*); Filip. III, 17 (sed *todos juntos* mis imitadores [*συμμιμηταί μου γίνεσθε*] y mirad a los que caminan conforme al *modelo* [*τύπον*] que tenéis en nosotros); IV, 9 (*quae et didicistis, et accepistis, et audistis, et vidistis in me, haec agite*); II Tes. III, 7-10 (véase aquí abajo); I Tim. I, 16; II Tim. I, 13 (estos dos últimos casos menos notables). Hágase también la comparación con lo que San Pablo les dice a los ancianos de Efeso (Hechos XX, 35).

en nosotros mismos un modelo que imitar" [160]. La palabra de los heraldos de la Fe es muy elocuente cuando la conducta presta a sus enseñanzas semejante respaldo.

La imitación de Cristo abre a la perfección horizontes sin límites: es la muerte del egoísmo, del interés personal. He aquí algunas de las máximas que ella inspira a San Pablo: "No atender al provecho propio sino al de los demás. Regocijarse con quienes están alegres, llorar con los que lloran. Soportar las flaquezas de los demás y esforzarse en agradar a cada quien en el bien, con la mira de la edificación. Recordar... que hay mayor dicha en dar que en recibir" [161]. En la Epístola a los Romanos es donde Pablo forja la teoría de ese renunciamiento voluntario en provecho de la Caridad. En Roma había escrupulosos que se abstenían de ciertos alimentos o de ciertas bebidas y que establecían diferencias entre los diversos días del año, del mes o de la semana. Esos espíritus pusilánimes no formaban un grupo definido ni tenían un sistema determinado, sino que, como todos los escrupulosos, obedecían a vanos prejuicios o a repugnancias irracionales. No trataban de imponerse a los demás en nombre de una doctrina. "Débiles en la fe", eran sobre todo débiles de carácter y, consiguientemente, estaban expuestos a dejarse arrastrar por el ejemplo, aun en acciones que habrían herido sus conciencias mal formadas. ¿Sufrían, sin saberlo, la influencia del judaísmo? Esto es posible después de todo, aun cuando parecen haber sido seducidos más bien por un ideal ascético, irreflexivo aunque muy respetable en sí [162]. Pero de ninguna manera eran judaizantes agresivos, como los de Antioquía, Jerusalén y Galacia, ni dualistas dogmatizadores como los de Colosas. El Apóstol, tan rápido para fulminar el anatema contra todos los campeones de teorías falsas, no los trataría con tanta dulzura ni con tantas consideraciones. Quiere que los *fuertes*, es decir, los cristianos ilustrados, soporten a los *débiles*, esclavos de los escrúpulos, aun sin importunarlos con discusiones estériles; que los fuertes se abstengan de condenar y de juzgar a los débiles; y, aún más, que eviten el desagradar y contristar a los débiles con una manera de obrar contraria a la de éstos. El mantenimiento de la paz y de la unión bien vale esos sacrificios: "Es bueno (para ti) que no comas carne, ni bebas vino y que renuncies a todo lo que podría ser para tu hermano una ocasión de caída, de escándalo o de debilidad... [163]. Si mi hermano se escandaliza por un alimento, jamás comeré carne, a fin de no escandalizar a mi hermano" [164].

[160] II Tes. III, 7-10: *Ipsi scitis quemadmodum oporteat imitari nos* etc.
[161] Filip. II, 1; I Cor. X, 24; Rom. XII, 15; Rom. XV, 2; Hechos XX, 35.
[162] Rom. XIV, 1-XV, 4.
[163] Rom. XIV, 21.
[164] I Cor. VIII, 13.

3. Quien quiera caminar sobre las huellas de Cristo debe estar presto a todos los sacrificios. Ved a su imitador fiel, a Pablo. Como heraldo del Evangelio, podría vivir del Evangelio; como Apóstol de los Corintios debería ser mantenido por ellos. El soldado es alimentado por su jefe y el obrero por quien lo ocupa; y para hacernos entender esta verdad de sentido común es por lo que Moisés prohibe que se ponga bozal al buey ocupado en pisar en la era las gavillas de la cosecha [165]. Sin embargo, Pablo nunca usó de ese derecho: trabaja como un obrero para no ser gravoso a nadie. Hace una gloria y un deber del predicar gratuitamente la palabra de Dios "para no poner obstáculo a (la difusión de) el Evangelio" [166]. Con este objeto acepta Pablo de antemano todos los renunciamientos: "Libre respecto de todos, me he constituido en servidor de todos, a fin de ganar un mayor número... Me he hecho todo para todos a fin de ganar cuando menos algunos" [167]. No es sólo el celo lo que lo mueve; Pablo obedece a una consideración más noble.

¿No sabéis que de los corredores del estadio, aunque todos corren, sólo uno se lleva el premio? Corred de manera que ganéis el premio.

Pues bien, cuantos toman parte en la lucha se abstienen de todo: ellos, por una corona perecedera; nosotros por una imperecedera.

En cuanto a mí, yo corro, no como quien corre a la aventura; golpeo, no como si diera golpes al aire; sino que castigo mi cuerpo y lo trato como a esclavo, no sea que después de haber servido a los demás de heraldo, venga yo mismo a ser excluido (de la palma) [168].

[165] I Cor. IX, 1-15.
[166] I Cor. IX, 12.
[167] I Cor. IX, 20-22.
[168] I Cor. IX, 24-27. — Todos los términos de este pasaje son metafóricos y están tomados de los juegos del estadio. Los versículos 24-25 contienen la exposición, los versículos 26-27 la aplicación de la alegoría. — En la exposición observamos el lugar de la lucha, el *estadio* (*στάδιον*); a los *competidores* (*ὁ ἀγωνιζόμενος*), en particular a los *corredores* (*τρέχοντες*); el *entrenamiento*, que consiste sobre todo en una severa abstinencia (*πάντα ἐγκρατεύεται*); la victoria, que es de quien primero llegue a la meta, el cual *se apodera* de la palma (*καταλαμβάνειν*); la *corona* (*στέφανος*) de apio silvestre o de pino, destinada a adornar la frente del vencedor; el *premio* (*βραβεῖον*), en dinero o en especie, que a menudo se agrega a la corona. En la aplicación Pablo se compara alternativamente al corredor y al pugilista: como el corredor, ve la meta y ni un solo momento la pierde de vista; como el pugilista, cuida de no pegar al aire sino de alcanzar a su adversario, que no es otro que él mismo. Los golpes que asesta son expresados por una palabra de una energía singular: el verbo *ὑπωπιάζειν* que significa propiamente "magullar el rostro" y *ponerlo amoratado* (*ὑπώπιον*). Yo pienso que *δουλαγωγεῖν* debe explicarse en armonía con las metáforas precedentes: "derribar, sujetar, tener bajo los pies como a un esclavo". Por la misma razón, *κηρύσσειν*, que se podría traducir por *predicar*, debe guardar

Sabido es cuán larga y rigurosa era entre los antiguos la preparación para los concursos atléticos. Durante diez meses y aún más, un reglamento minucioso y tiránico fijaba al candidato las horas y la duración de sus ejercicios, de sus comidas, de su sueño. El atleta dormía sobre un lecho durísimo para no dejarse vencer por la molicie; y debía acostumbrarse al hambre y la sed, al frío y al calor, al sol y al polvo, a la fatiga y a las inclemencias del tiempo. No solamente los placeres de la mesa y del amor le estaban estrictamente prohibidos, sino que se le prohibía el vino —porque éste excita— y las bebidas frescas, con el pretexto de que éstas debilitan. Y todo esto por la ambición de una corona de hojas que habría de adornar la cabeza del feliz vencedor.

San Pablo, asimilando la vida presente a un estadio, se compara a sí mismo al luchador que disputa el premio de la carrera y del pugilato. Como el corredor del estadio, Pablo tiene constantemente los ojos fijos en el objeto, que no pierde de vista ni un solo momento; como el pugilista, asesta terribles golpes a su adversario, que no es otro que él mismo. Para comprender el espantoso realismo de sus palabras, es menester detenerse ante las estatuas antiguas en que el pugilista está representado con las orejas cárdenas, los ojos hinchados, los labios partidos, los dientes rotos y con toda la cara llena de hinchazones sanguinolentas. Cuando uno de los combatientes, jadeante y semi-muerto, yacía en el suelo, su rival le ponía la rodilla en el pecho para hacer constar la derrota. He aquí el tratamiento que el Apóstol inflige a su cuerpo; lo trata sin misericordia como a un enemigo mortal y lo mantiene bajo sus plantas como a un esclavo y a un vencido.

Sin dificultad adivinaríamos, aunque careciéramos de discretas confidencias [169], lo que el cumplimiento del ministerio debió costarle a Pablo en cuanto a fatigas, peligros, privaciones y sufrimientos. Todo lo soportó él con resignación, con alegría; porque sabe que el Apóstol, a ejemplo de su Maestro, no es salvador sino por la cruz: "Yo me regocijo en mis tribulaciones y completo en mi carne lo que falta a los sufrimientos de Cristo para su cuerpo que es la Iglesia" [170]. A las pruebas creadas por los hombres o mandadas por Dios, Pablo agrega los renunciamientos voluntarios. Toda su ambición consiste en "llevar a todas partes en su cuerpo la crucifixión de Jesús" [171] y en "tener en su carne las señales" [172] sangrantes del Crucificado.

aquí su sentido etimológico de "servir de heraldo, proclamar el orden de los combates, el nombre del vencedor", etc. Ya se sabe que la palabra *ἀδόκιμος* (en la Vulgata *reprobus*) quiere decir "rechazado", como una moneda de mala ley, como un competidor indigno del premio.

169 II Cor. XI, 23-30.

170 Col. I, 24. Véase p. 338.

Por generosa que sea esta actitud con relación a las criaturas y a sí mismo, no presenta todavía más que el lado negativo y como el reverso de la perfección. Tiene por efecto el romper todos los lazos que unían al alma a la tierra y alejar los obstáculos que impedían su elevación hacia el Cielo. Tal fue la disposición de San Pablo desde el primer momento de su conversión. "Las cosas que eran ventajas para mí, las he considerado como desventajas a causa de Cristo. Aún más, considero todas las cosas como una pérdida, a causa de la excelencia del conocimiento de Cristo Jesús mi Señor, por el cual he renunciado a todo, y las miro como cieno, a fin de tener, no mi justicia que procede de la ley, sino la que existe por la fe de Cristo, la justicia que procede de Dios (fundada) sobre la fe" [173]. No contento con purificar su alma de los afectos terrenos, se vuelve hacia el inimitable modelo y se esfuerza por reproducirlo.

No es que yo haya alcanzado ya (el objeto) o que ya sea yo perfecto; sino que corro tratando de alcanzar aquello por lo que fui tomado yo mismo por Cristo Jesús.

No, hermanos, no me creo ya en la meta. (No atiendo más que a) una cosa: olvidando lo que está en mis espaldas y distendiendo todos mis nervios hacia lo que está enfrente de mí, corro derecho al objeto, hacia la palma a que Dios me llama allá arriba en Cristo Jesús [174].

171 II Cor. IV, 10. Véase p. 221.

172 Gal. VI, 17.

173 Filip. III, 7-9. El versículo 7 no tiene nada de oscuro: *quae mihi fuerunt* (mejor *erant*) *lucra*: todas esas cosas que acabo de decir y que eran para mí ventajas humanas —descendencia de la más pura sangre hebrea, reputación sin tacha desde el punto de vista de la justicia legal, etc....— las he considerado como perjudiciales a causa de Cristo de quien ellas me alejaban. — La dificultad está en el versículo 8. Muchos intérpretes ven en él una simple repetición del versículo 7. Anteriormente yo despreciaba esas cosas, ahora desprecio todavía todo eso (*πάντα* = *ἅτινα*). La oposición estaría entre el pasado (*ἥγημαι*) y el presente (*ἡγοῦμαι*). Pero este sentido es débil y la aplicación poco satisfactoria, porque: *a*) El presente (*ἡγοῦμαι*) no se opone al perfecto (*ἥγημαι*), el cual expresa una acción o un estado *que todavía* duran. — *b*) Gratuitamente se hace la suposición de que *πάντα* equivale a *ἅτινα*; y al menos se necesitaría *τὰ πάντα*: todo eso de lo que acabo de hablar. — *c*) La estructura de la frase indica un progreso en el pensamiento (*ἀλλά... καί*) que se puede traducir por *todavía más*. — Por lo tanto, el sentido es el siguiente: no solamente consideré y considero todavía las ventajas temporales, que he sacrificado por Cristo, como cosas sin valor; *sino que aun* (*ἀλλὰ καὶ*) considero como cosas de desecho (*σκύβαλα*) *todos* los bienes terrenos (*πάντα*).

174 Filip. III, 12-14. Una frase de este texto es ambigua tanto en latín como

Aquí es transparente la alegoría de la carrera. El mirar hacia atrás es, para el corredor del estadio, un acto tan inútil como peligroso. El corredor debe tener la mirada constantemente fija hacia adelante, para no salirse de la línea recta, y también para evitar las sorpresas, los accidentes y los obstáculos que entorpecerían su carrera y podrían provocar su caída. El deseo de vencer le da alas; y con ese objeto distiende el atleta todos sus nervios y todos sus pensamientos, sabiendo muy bien que un momento de relajación comprometería su victoria. Véase bien, en las imágenes antiguas, a los ágiles corredores que apenas tocan el suelo con los pies, que van con el busto hacia adelante y los brazos extendidos hacia la meta que devoran con los ojos.

En el camino de la perfección no existen altos ni respiros. Por lo cual San Pablo *olvida* adrede lo que ya tiene hecho: lo borra de su memoria y mata su recuerdo. Avanzar siempre, acercarse más y más al término, disminuir gradualmente la distancia que lo separa de su sublime modelo: tal es su única preocupación. Este incesante esfuerzo hacia lo mejor, esta constante tensión de su alma, la expresa Pablo con una fuerza intraducible cuando dice: *ad ea quae priora sunt extendens meipsum.*

Sin embargo, San Pablo prevé que no todos los fieles están maduros para esta doctrina. Algunos no la entenderán o la entenderán al revés. Pablo sabe contemporizar con esos espíritus, que son más bien tardos que indóciles. Condesciende con la debilidad de ellos: "Todos los que somos perfectos, les dice Pablo, tengamos ese modo de pensar; y si vosotros sois de otro parecer en algún punto, Dios mismo os iluminará también en esto" [175].

4. ¿Es posible alcanzar sin la Eucaristía ese ideal de perfección? "Si no coméis la carne del Hijo del hombre, dijo Jesús, y si no bebéis su sangre, no tendréis vida en vosotros... Porque mi carne es verdaderamente una comida y mi sangre es verdaderamente una bebida". Entendidas en el sentido natural, estas palabras nos enseñan que el pan y el vino eucarístico

en griego. *Sequor autem, si quomodo comprehendam in quo et comprehensus sum a Christo Jesu*: *διώκω δὲ εἰ καὶ καταλάβω ἐφ' ᾧ καὶ κατελήφθην ὑπὸ Χ. 'Ι.* Hemos adoptado en el texto la traducción más sencilla que sobrentiende delante de ἐφ' ᾧ el antecedente *ἐκεῖνο*, (*illud*) *in quo* "por lo cual" y de hecho el régimen de los dos verbos *sequi y comprehendere.* — Sin embargo, los Griegos (el Crisóstomo, Teodoro de Mopsueta, Teodoreto) toman ἐφ' ᾧ en el sentido de *porque*, acepción que posee también *in quo*: Yo persigo (el ideal de perfección) tratando de asirlo (*o* de alcanzarlo), *porque* yo mismo he sido asido por Cristo: *κατεδίωξέν με ὁ Χριστός, καὶ φεύγοντα ἀπ' αὐτοῦ κατέλαβεν, καὶ ἐπέστρεψεν* (Teofilacto). La idea es justa y bella y la interpretación seductora; sin embargo, en la otra explicación la frase es más flúida y más clara.

[175] Filip. III, 15-16: *et si quid aliter sapitis, et hoc vobis Deus revelabit* (*ἀποκαλύψει*).

son tan necesarios para el mantenimiento y el progreso de la vida del alma como el alimento material lo es para la vida del cuerpo. Podemos nacer a la vida de la Gracia sin la Eucaristía, y he aquí por qué el Bautismo, de hecho o de deseo, es lo único de necesidad de medio; pero no podemos conservar largo tiempo esa vida, ni fortificarla ni acrecentarla, sin el alimento eucarístico, a menos de un milagro comparable al de un cuerpo humano que aumentara en tamaño y en vigor a pesar de la privación de todo alimento. Por lo mismo, la Eucaristía es necesaria, no solamente como la observancia de los preceptos de Dios y de la Iglesia, para evitar la muerte del pecado, sino como la condición normalmente requerida para perfeccionar en nosotros la vida de Cristo.

San Pablo llegó al mismo resultado por un camino muy diferente. Mientras que San Juan considera el papel de la Eucaristía en la vida del alma individual, el Doctor de los Gentiles la considera en sus relaciones con el Cuerpo Místico: "¿No es la comunión en la sangre de Cristo el cáliz de bendición que bendecimos?, ¿y no es el pan que partimos la comunión en el cuerpo de Cristo? Por no haber más que un solo pan, formamos todos un solo cuerpo, puesto que todos nosotros participamos de ese mismo pan" [176]. Es muy

[176] I Cor. X, 16-17. En el versículo 16, la traducción de la Vulgata, *communicatio sanguinis* y *participatio corporis* no es afortunada: en ambos casos se impone la palabra *communio* (*κοινωνία*).

El versículo 17 era leído así en muchos de los manuscritos latinos: *Quoniam unus panis* ET *unum corpus multi sumus omnes qui de uno pane participamus.* Lo cual era comentado de esta manera por la Glosa ordinaria: *Unus panis*, unione fidei, spei et charitatis. *Corpus* est per subministrationem charitatis; quia unum sumus et unum sentire debemus (Migne, CXIV, 536). Comentario oscuro copiado por los Escolásticos. — El Padre Cornely, sin leer *et* entre *panis* y *corpus*, cree que las dos palabras están coordinadas y que es necesario entender lo siguiente: "Somos un solo pan, un solo cuerpo, porque participamos del mismo pan". Invoca la autoridad del Ambrosiaster, del Crisóstomo y de otros Padres griegos; pero yo no veo nada de esto en el Ambrosiaster, quien se concreta a decir: Quoniam unum sumus, alter alterius membra, unum nos sentire debere dicit, ut fides una unum habeat opus. Tampoco en los Padres griegos se halla eso, con excepción de Cirilo de Alejandría, quien cita nuestro texto de una manera muy singular, sin comentarlo (*in Joan.* X, Migne, LXXIV, 341): *Οἱ γὰρ πάντες ἓν σῶμά ἐσμεν ἐν Χριστῷ, ὅτι εἷς ἄρτος οἱ πολλοί ἐσμεν· οἱ γὰρ πάντες ἐκ τοῦ ἑνὸς ἄρτου μετέχομεν·* La mayor parte de los exégetas y de los traductores modernos (Segond, Crampon, Lemonnyer, Weizsäcker) explican el versículo como nosotros lo hemos hecho, sobrentendiendo *ἐστίν* después de *ὅτι εἷς ἄρτος* que sirve de prótasis, mientras que *ἓν σῶμα οἱ πολλοί ἐσμεν* sirve de apódosis, y las palabras *οἱ γὰρ πάντες ἐκ τοῦ ἑνὸς ἄρτου μετέχομεν* dan la razón de la aserción completa: "Porque hay un solo pan (eucarístico), todos somos un solo cuerpo (místico); puesto que todos nosotros participamos de ese mismo pan (eucarístico)". La exégesis es muy sencilla; y la gramática no tiene nada que objetar.

penetrante el comentario del Crisóstomo: "Pablo no dice *participación* sino *comunión,* porque quiere expresar una unión más íntima. Porque al comulgar no solamente participamos de Cristo, sino que nos unimos a El. En efecto, como ese cuerpo está unido a Cristo, de la misma manera por ese pan somos unidos a Cristo... Mas ¿qué digo comunión? Pablo dice: Somos idénticamente ese cuerpo. Porque ¿qué es ese pan? El cuerpo de Cristo. ¿Y en qué nos convertimos al recibir ese pan? En el cuerpo de Cristo: no en muchos cuerpos, sino en uno solo".

Así es que sin la Eucaristía, que es "el sacramento de la piedad, la señal (eficaz) de la unidad, el nexo de la caridad", según la célebre expresión de San Agustín, el Cuerpo Místico no tendría toda la perfección que le es debida. Los cristianos no estarían ni unidos a Cristo, ni unidos entre sí con esa unión inefable que produce la comunión y que el Señor quiso para su Iglesia al instituir la Eucaristía. Si nuestra incorporación a Cristo por la Fe y el Bautismo es suficiente para la salvación, la comunión en Cristo es indispensable para la perfección social del Cuerpo Místico y aun, normalmente, para la perfección individual del cristiano. La consecuencia es evidente para cualquiera que recuerde que, a diferencia del alimento ordinario, el alimento eucarístico tiene la propiedad de transformarnos en El.

CAPITULO II

LAS POSTRIMERIAS

I. Puntos de contacto con la escatología judaica.

1. *Dificultad de la materia.* — 2. *Siglo presente y siglo futuro.* — 3. *Las verdaderas fuentes de la escatología del Nuevo Testamento.*

1. Bajo el nombre comprensivo de *escatología* se designa a menudo la muerte y el estado intermedio, la parusía con sus señales precursoras, la resurrección y el juicio, la retribución de los buenos y de los malos, la consumación de las cosas. Se reserva el nombre especial de *apocalipsis* a la crisis moral y religiosa que debe preceder al último día, con sus fases preliminares y la dramática lucha entablada entre los poderes celestiales y los infernales con motivo del Género Humano. Estos términos están consagrados por el uso; y, para abreviar, los emplearemos al mismo tiempo que el de "postrimerías", que abraza, aparte de los destinos individuales, la suerte final de la Humanidad y la transformación definitiva del universo.

Sabido es que la enseñanza escatológica de San Pablo siguió una marcha claramente decreciente. Después de haber desempeñado un papel tan grande en las cartas a los Tesalonicenses y de haber ocupado todavía un lugar muy importante en las grandes Epístolas, ya no aparece sino incidentalmente y a grandes intervalos en los escritos de la cautividad y en las Pastorales [1]. A partir del día en que fue grabada en alto relieve la teoría del Cuerpo Místico, ésta es la que concentra toda la atención: para lo sucesivo la esca-

[1] Los principales textos escatológicos son, por orden de fechas: I Tes. IV, 13-V, 5; II Tes. I, 4-12; II, 2-12; I Cor. XV; II Cor. V, 1-10; Rom. VIII, 17-23; XI, 25-29; Filip. III, 21; II Tim. IV, 1.8.

tología es tan sólo la añadidura normal, el coronamiento regular, de la vida moral. Lejos de ser la parte más original de la Teología de Pablo, la escatología no sería en ella más que un apéndice de poco interés si no estuviera ligada, de un lado a la enseñanza primitiva de los Apóstoles y por lo mismo a la primera transfiguración de las esperanzas judías, y por el otro a la doctrina del Cuerpo Místico de la que San Pablo hizo algo muy suyo. Esbozaremos los rasgos más salientes de ella, agrupándolos bajo cuatro títulos: I. Puntos de contacto con la escatología judaica. — II. Muerte y resurrección. — III. Parusía y juicio. — IV. Consumación de las cosas.

Si el conocimiento preciso del medio del Nuevo Testamento no es en ninguna parte tan deseable al historiador de los orígenes del Cristianismo como en los puntos de escatología, en ninguna otra parte también es de más difícil consecución. Los escritores helenistas de esa época, Filón y Josefo, deseosos de acomodar el pensamiento judío, el uno al gusto de sus lectores paganos, el otro a los postulados de la filosofía griega, no pudieron más que alterarlo, velarlo o atenuarlo. Las producciones del rabinismo, de una fecha tan incierta y en general tan tardía, no deben ser utilizadas sino con una extremada circunspección. Aunque fueran del primer siglo, como se cree comúnmente, y no del tercero, como lo sostienen con vigor algunos críticos modernos, los Tárgumes de Onkelos y de Jonatán nos proporcionarían poca luz sobre la escatología de aquella época, porque el uno, aunque parafrasea, no intenta abandonar su papel de intérprete, y el otro no pasa de ser un traductor exacto hasta el escrúpulo. Las fuentes menos dudosas de las tradiciones judaicas —hablo de la *Mishna,* escrita según parece al final del siglo segundo, y de la *Tosefta,* redactada quizá en los albores del tercero— tienen el carácter de pandectas y no tocan la escatología sino incidentalmente. En la *Ghemara* de los dos Talmudes y en los *Midrashim* es donde las ideas escatológicas aparecen con la mayor abundancia; pero que se lea la *Teología judaica* de Weber o cualquiera otra obra semejante y se verá lo que se puede sacar de ese almodrote confuso, incoherente y contradictorio.

Quedan los apocalipsis judíos, tan numerosos en los alrededores de la Era Cristiana. También aquí somos asaltados por dificultades de todas clases. "Es una tarea delicada, se ha dicho con justicia, el poner un poco de orden en ese caos, a riesgo de sacrificar muchos matices por la necesidad de llegar a ideas generales, tarea necesaria sin embargo a causa de la importancia extremada —digamos a continuación que desproporcionada— que se concede ahora a esos productos de una época que a la vez fue agitada y agotada por la fiebre". No habría gran severidad en calificarlos de "gigantesco esfuerzo en el vacío, o de pesadilla, con algunos relámpagos de buen sentido en medio

de los trastornos de un enfermo, y a veces con reales bellezas, con un acento religioso, y sobre todo nacionalista, sincero y apasionado" [2]. Pero el embarazo de desembrollar ese caos no es lo único. Los apocalipsis judíos, tal como han llegado hasta nosotros, están atestados de interpolaciones cristianas. ¿Cómo reconocer con certeza la mano del falsario y el alcance de su mala acción? Problema arduo, siempre complicado, casi siempre insoluble.

Al acercarse los tiempos apostólicos, la escatología judía se hacía a la vez más universal, más individual, más espiritual: más universal, porque desde ese momento veía más allá del horizonte nacional, para ocuparse de los destinos de todos los pueblos; más individual, porque habiendo cesado de fundirse la suerte de los particulares con la historia de Israel, formaba con una intensidad siempre creciente el sentimiento de la responsabilidad personal; más espiritual, en fin, se elevaba por momentos por encima de los sueños de un patriotismo exaltado y de un realismo grosero: si el reino terrestre seducía todavía a las imaginaciones, ya no constituía la suma total de las esperanzas mesiánicas. Esto es lo que se puede decir en general; pero este vistazo esquemático puede extraviarnos. En la marcha hacia adelante hay detenciones, extravíos, retrocesos que se deben tener en cuenta. Cada documento exige un procedimiento especial. Felizmente, este estudio no corresponde a nuestra materia; y nos limitaremos a señalar aquí una concepción de una importancia considerable en la evolución de la escatología.

2. A los ojos de los profetas, la aparición del Mesías inauguraría una Era nueva: esto era el punto de partida del *fin de los tiempos* [3], el principio del reino de santidad y de justicia que el Día del Señor debería preceder o cerrar. El cumplimiento de las promesas mesiánicas y los últimos destinos de los pueblos se mezclaban en un cuadro sin perspectiva, en que todos los acontecimientos parecían confundirse. A veces se diría que todo ese porvenir está en un instante indivisible. La exégesis rabínica construyó sobre tales datos. A medida que separaba el reino terreno del Mesías de su Reino eterno y que por cálculos caprichosos asignaba al primero una duración de cuarenta, setenta, cuatrocientos, seiscientos, mil o más años, obtenía para el final de los tiempos un doble punto de partida, cuyo origen fijaba o al

[2] Lagrange, *Le messianisme chez les Juifs,* París, 1909, p. 39.

[3] La expresión *bᵉ'aḥărît hayyāmîm* (*in fine dierum*) se lee en Gen. XLIX, 1; Núm. XXIV, 14; Deut. IV, 30; XXXI, 29; Is. II, 2; Jer. XXIII, 20; XXX, 24; XLVIII, 47; XLIX, 39; Ezeq. XXXVIII, 16; Os. III, 5; Miq. IV, 1. Ezeq. XXXVIII, 8 emplea el sinónimo *bᵉ'aḥărît hashshānîm* (*in fine annorum*). Kimchi observa con razón, a propósito de Is. II, 2: "Ubicumque leguntur haec verba, ibi sermo est de diebus Messiae". En efecto, todos los textos en que se halla esta locución son mesiánicos en algún grado.

principio o al término del reino terreno. En principio, la historia de la Humanidad se dividía en dos períodos, la edad presente y la edad por venir, y había dos mundos medidos por esos dos períodos, el mundo presente y el mundo futuro. ¿A qué edad, a qué mundo pertenecía el reino temporal? Naturalmente que los apocalipsis sin Mesías no tenían por qué considerar este problema; pero los demás podían resolverlo de dos maneras: o toda escatología era referida al mundo futuro; o era desdoblada, por así decirlo, en dos juicios, dos resurrecciones, dos reinos mesiánicos, dos renovaciones. No representando cada escritor más que su autoridad personal, no se sabe a qué sistema conviene conceder la preferencia; y si se piensa en los retoques, en las composturas, en las interpolaciones que esos documentos han sufrido, en las mezclas de escritos heterogéneos que se nos ofrecen ahora bajo un mismo título, la confusión no tiene límites.

Lo que distingue esencialmente a la escatología cristiana de la escatología judía es la fe en la doble venida de Cristo. Las esperanzas mesiánicas están ya realizadas, pero en parte solamente; las antiguas profecías se explican y se precisan a la luz de la historia, las perspectivas se alejan y se armonizan; todos los puntos de vista son cambiados automáticamente: la resurrección, el juicio, la retribución final son trasladados al porvenir y quedan ligados al mismo tiempo al segundo advenimiento. El horizonte puede parecer más o menos lejano, la crisis suprema más o menos cercana; pero esto es un punto accesorio y la escatología cristiana adquiere una claridad de contornos, una firmeza relativa de líneas, que jamás tuvo la escatología judaica.

Sin embargo, la terminología que se heredaba no se adaptaba sin esfuerzo a las concepciones nuevas. De allí las incertidumbres de expresión, las divergencias en el uso. De esta manera, el final de los tiempos coincide, para San Mateo, con el fin del mundo; para la Epístola a los Hebreos, conforme al lenguaje de los profetas, con la aurora de la edad mesiánica. San Pablo da este mismo sentido a la plenitud de los tiempos y al final de los siglos [4]. Casi no es más fijo el límite de los últimos días: según los puntos de vista diferentes, ya llegamos a él o todavía no lo alcanzamos.

---

[4] La locución *ἡ συντέλεια τοῦ αἰῶνος* (*consummatio saeculi*) designa cinco veces en San Mateo (XIII, 39.40.49; XXIV, 3; XXVIII, 20) la época de la parusia. En la Epístola a los Hebreos (IX, 26: *νυνὶ δὲ ἅπαξ ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων*) coincide con la edad mesiánica. Tal es también el sentido de *τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου* (Gal. IV, 4) o *τῶν καιρῶν* (Ef. I, 10). — El fin de todas las cosas en la *Prima Petri* (IV, 7: *πάντων τὸ τέλος*) es escatológico; el fin de los siglos en San Pablo (I Cor. X, 11: *τὰ τέλη τῶν αἰώνων*) es mesiánico y recuerda las profecías relativas al fin de los tiempos. El último día y la última hora están siempre asociados en el cuarto Evangelio a la resurrección y al juicio. En los demás pasajes varía el sentido:

Ya vimos qué papel tan excepcional desempeña en el Nuevo Testamento, y en particular en San Pablo, la concepción del *mundo* o del *siglo presente*. Pero la noción correspondiente del *mundo* o del *siglo por venir* no tiene, ni con mucho, la misma importancia. San Pablo menciona una sola vez "el siglo por venir" [5], otra vez "los siglos que vienen" [6]; por otra parte, la Epístola a los Hebreos menciona una vez a "las potencias del siglo por venir" [7] y dos veces a "la tierra o la ciudad por venir" [8]. Esto es todo. ¿Cómo explicar la rareza de esta locución, cuando la locución que es su pareja es tan frecuente? Este fenómeno, atribuido por Bousset a un puro accidente, parece que se debe atribuir a causas distintas del azar. Es que para los escritores del Nuevo Testamento, el siglo presente y el mundo presente no tienen más que un valor moral; el siglo presente perdió la noción de duración y el mundo presente la noción de espacio, de manera que el siglo presente y el siglo por venir pueden compenetrarse; ya no hay entre ellos intervalo cronológico: no hay más que una oposición de influencias contrarias. Por otro lado, la idea de una catástrofe súbita inaugurando el reino del Mesías y de una mudanza instantánea operada por Dios solo, sin el concurso del hombre, quien no sería sino un espectador pasivo, cede el lugar poco a poco a la de un reino mesiánico que evoluciona por grados hasta la consumación de las cosas. En estas condiciones, el concepto judaico del siglo o del mundo por venir era casi inaplicable y era menester substituirlo por la vida eterna [9].

---

es escatológico en Santiago V, 3; I Pedro I, 5; abarca la edad mesiánica en II Tim. III, 1 (*ἐν ἐσχάταις ἡμέραις*); I Tim. IV, 1 (*ἐν ὑστέροις καιροῖς*); I Pedro I, 20 (*ἐπ' ἐσχάτου τῶν χρόνων*); II Pedro III, 3 (*ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν*), Jud. 18 (*ἐπ' ἐσχάτου χρόνου*). En algunos de estos casos es quizá la *última fase* de los tiempos mesiánicos, como también en I Juan II, 18: *ἐσχάτη ὥρα ἐστίν*.

[5] Ef. I, 21.

[6] Ef. II, 7.

[7] Hebr. VI, 5.

[8] Hebr. II, 5; XIII, 14.

[9] ¿A qué época se remonta la distinción entre *el siglo presente y el siglo futuro?* Ninguna huella de ello nos ofrece el texto hebreo del Antiguo Testamento; tampoco los deuterocanónicos (salvo quizá Tob. XIV, 5: *ἕως πληρωθῶσιν καιροὶ τοῦ αἰῶνος*): las palabras *πατὴρ τοῦ μέλλοντος αἰῶνος* del *Alexandrinus* (Is IX, 7) son una corrección cristiana a la verdadera traducción de los Setenta: *μεγάλης βουλῆς ἄγγελος*. No hay nada tampoco en Filón. Esa distinción la hallamos, al contrario, muy frecuentemente, en el cuarto libro de Esdras, VIII, 1: *Hoc saeculum fecit Altissimus propter multos, futurum autem propter paucos*. De la misma manera VI, 7, 9, 20; VII, 12-13, 42-43, etc. En el Apocalipsis de Baruc el siglo es reemplazado por su sinónimo el mundo, XLVIII, 50: *Sicut in hoc mundo qui praeterit laborem multum pertulistis, ita in mundo illo cui finis non est accipietis lucem magnam*. Véanse XIV, 13; XV, 7-8; XLIV, 15.

3. En suma, los apócrifos y el Talmud son una pobre ayuda para la inteligencia de la escatología del Nuevo Testamento. Cuantos se echan a andar por ese camino con la esperanza de hallar la luz en él, se devuelven decepcionados, y quienes nos lo aconsejan con tanto aplomo nos hacen sospechar que ellos mismos no lo conocen bien a bien. Un texto de Daniel esclarece mejor que todos los escritos rabínicos juntos la escatología del Nuevo Testamento:

Y en aquel tiempo se levantará Miguel, el gran jefe, el defensor de los hijos de tu pueblo. Y esa será una época de tribulación, cual nunca la hubo desde que las naciones existen. En aquel tiempo serán salvos todos aquellos de tu pueblo que se hallen inscritos en el Libro de vida. Y muchos de aquellos que duermen en el polvo se despertarán, los unos para la vida eterna, los otros para vergüenza y oprobio eternos. Y los sabios brillarán como el esplendor del cielo y quienes hayan enseñado la justicia a la multitud resplandecerán como estrellas para siempre jamás [10].

Este pasaje, objeto de innumerables alusiones y reminiscencias, nos da a conocer: el papel sin par del arcángel Miguel en la escatología judeo-cristiana; los tiempos de extraordinaria tribulación que precederán al gran Día; el Libro de vida en que están inscritos los nombres de los justos y en que están consignados sus títulos de inmortalidad gloriosa; la resurrección común a los buenos y a los malos; la vida eterna de los justos y la gloria desigual de los elegidos; el oprobio y la ignominia sin término que son el patrimonio de los réprobos; la distinción definitiva de los buenos y de los malos, separados "para siempre jamás" por una barrera infranqueable. Y estas son las siete verdades capitales que resumen la doctrina de las postrimerías.

Daniel, la segunda parte de Isaías, las secciones de los profetas relativas al juicio y al final de los tiempos, los Libros de los Macabeos: son las fuentes verdaderas de la escatología del Nuevo Testamento. En el pantano de los apócrifos y de los escritos rabínicos pueden encontrarse a veces algunas piezas de oro; pero ¡harto mezcladas de impuras escorias!

[10] Dan. XII, 1-4. Véase a Bonsirven, *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, 1935, t. I, p. 307-340.

II. La muerte y la resurrección.

1. La muerte y el más allá.—2. La resurrección de los justos.—3. La suerte de los vivos.

1. La *muerte* tiene acepciones tan variadas como la *vida* de la que es la antítesis [11]. Aparte de la muerte natural o destrucción física del compuesto humano, San Pablo menciona una muerte espiritual, la muerte del pecado, que se opone a la vida de la Gracia y que se convierte, al final de la prueba, en la muerte eterna. Los impíos son dignos de muerte, el pecado opera la muerte, "la muerte es el estipendio del pecado" [12]. Muerte física, muerte espiritual, muerte eterna: todo esto procede, directa o indirectamente, de una fuente común, la transgresión del Edén. Pero hay una cuarta muerte, remedio de las otras tres, la muerte mística en Cristo, que es para el alma y para el cuerpo el preludio y la prenda de la inmortalidad gloriosa: "Vosotros estáis muertos y vuestra vida está oculta con Cristo en Dios".—"Uno murió por todos, así es que todos murieron" [13] místicamente con El.

Como pena del pecado la muerte es terrible. Al horror instintivo de la disolución se agrega el temor al Juez y la incertidumbre del más allá. En el lenguaje figurado de Pablo, "el pecado es el aguijón de la muerte" [14]. La muerte se sirve del pecado como de un dardo emponzoñado para dilatar su imperio, o mejor tal vez, como de un aguijón acerado para manejar a su antojo a los hombres y para aterrorizarlos. Jesucristo vencedor del pecado quita a la muerte su malvado y doloroso aguijón; un día la hará impotente, inofensiva. Si ella guarda hasta el final un resto de su antiguo poder y no cede sino hasta el final al triunfo de la Cruz, ya perdió el poder de es-

[11] Kabisch (*Eschatol. des Paulus*, p. 109-110) y Tobac (*Problème de la justific.* p. 79 y *passim*) pretenden que la muerte en San Pablo debe entenderse en tódas partes de la muerte *física*. Esta tesis nos parece totalmente insostenible. "Muerte" y "morir" están empleadas en sentido figurado en multitud de textos, por ejemplo: Rom. I, 32; VI, 2.7.8.11.16.21; VII, 4.6.10; VIII, 6.13; II Cor. V, 14; VII, 10; Gal. II, 19; Ef II, 1.5; Col. II, 13.20; III, 3; I Tim. V, 6; II Tim. II, 11. No se puede eludir estos textos sino a fuerza de sutileza, haciendo violencia al sentido natural de las palabras. Por lo contrario, otros (Schmidt, *Die Lehre des Ap. Paulus*, p. 35-49) sostienen que la muerte, como consecuencia del pecado, es siempre la muerte espiritual. La verdad está entre las dos tesis.

[12] Rom. VI, 23. El sentido resulta aquí de la oposición: *τὸ δὲ χάρισμα τοῦ Θεοῦ ζωὴ αἰώνιος*. Igualmente Rom. VI, 21 (finis illorum mors est).

[13] Col. III, 1; II Cor. V, 14.—Igualmente Rom. VI, 2 (mortui sumus *peccato*, en dativo y no en hablativo instrumental).

[14] I Cor. XV, 56: *τὸ δὲ κέντρον τοῦ θανάτου ἡ ἁμαρτία.*

pantar. A despecho de las naturales repugnancias, se abre paso el sentimiento de resignación cristiana predicado a los fieles de Tesalónica y de Corinto, el sentimiento más heroico de amoroso deseo que Pablo, sin apartarse de la conformidad al querer divino, deja que a menudo se desahogue. Para lo sucesivo la vida es un deber que se acepta y la muerte una ganancia a la cual se aspira.

¿Qué pasa con el alma separada del cuerpo? ¿Cuáles son las relaciones de ella con Dios, con los vivos, con los demás difuntos? Acerca de todos estos problemas San Pablo nos da pocas indicaciones y todavía menos enseñanzas. Un número muy considerable de teólogos heterodoxos pretenden que el Apóstol se representa el alma inactiva, entorpecida, adormecida, esperando la hora de la resurrección [15]. Semejante a las sombras que revolotean sobre las márgenes del Erebo mitológico, no tendría ya ni sentimientos, ni recuerdos, ni conciencia, ni personalidad; y no se necesitaría menos que el estampido de la trompeta final para sacar al alma de su letargia. Se alega como fundamento el nombre de "durmientes" [16] dado a veces a los muertos; pero tal apoyo es demasiado frágil. En todas las literaturas, la muerte y el sueño son hermanos; el sueño es la imagen viva de la muerte y morir es dormir. Esta metáfora conviene todavía mejor a la muerte cristiana, lazo de unión entre dos vidas, corto intermedio entre dos actos de una misma existencia. Si

[15] Los partidarios de este sistema pueden ser divididos en tres clases. *a*) Quienes lo admiten por su cuenta y lo buscan por todo el Nuevo Testamento.—*b*) Quienes lo atribuyen especialmente a Pablo sin distinción de tiempos (Dähne, Köstlin, etc.).—*c*) Quienes pretenden que Pablo lo sostuvo hasta después de la primera Epístola a los Corintios (Usteri, Pfleiderer, etc.). Más tarde cambiaría Pablo de parecer, cuando empezaba a alejarse la perspectiva de la parusía próxima y al entrever para sí mismo la posibilidad de morir antes del retorno de Cristo. El trato con Apolo, imbuido en ideas helenísticas sobre la inmortalidad del alma, tendría parte quizá en este cambio.

Debemos decir que otros muchos autores protestantes no opinan lo mismo. Messner dice que esa hipótesis es arbitraria (*Lehre der Apostel*, p. 283); Beyschlag la juzga poco natural (*Neutest. Theol.*[2], t. II, p. 272); Weiss la combate (*Bibl. Theol. des N. T.*[6], p. 395-6) lo mismo que Schmidt y Wendt.

[16] Los muertos son quienes están dormidos (*οἱ κεκοιμημένοι*, I Cor. XV, 20; Mat. XXVII, 52), los que se durmieron (*οἱ κοιμηθέντες*, I Cor. XV, 18; I Tes. IV, 14.15), los que se duermen (*οἱ κοιμώμενοι*, I Tes. IV, 13).—Dormir (*κοιμᾶσθαι*) está también tomado metafóricamente en el sentido de morir, Juan XI, 11; Hechos VII, 60; XIII, 36; I Cor. VII, 39; XV, 51; II Pedro III, 4.—En virtud de una metáfora semejante, la muerte es un *reposo* (Hebr. IV, 3.11; Apoc. XIV, 13).—Es de notarse que Jesús mismo es llamado "primicias de los que duermen" (I Cor. XV, 20: *ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων*) y, consiguientemente, forma parte de los que durmieron (obsérvese el participio perfecto del verbo y el valor de la palabra *ἀπαρχή*): de donde se sigue que la muerte no entraña tampoco para nosotros, como ni para Cristo, la pérdida de la actividad intelectual y de la conciencia.

la muerte entrañara la pérdida del pensamiento, no tendría nada de deseable. Pablo nos enseña formalmente que ella no separa de Cristo a los justos [17]. Para el alma, el salir del cuerpo es emigrar hacia el Señor, es vivir en su sociedad [18]. La corona espera al vencedor al término de la liza, que evidentemente simboliza la vida presente [19]. Lo que duerme en nosotros no es, pues, el alma: es el cuerpo oculto en el polvo de la tumba y para el cual la resurrección será un despertar.

Si los justos entran en posesión de la bienaventuranza sin esperar el último día, es natural que los pecadores sufran su castigo desde el final de la prueba. Sin embargo, el Apóstol no dice nada acerca de este punto. Tampoco nos habla del juicio particular que determina el destino de cada hombre inmediatamente después de su muerte. Pero este inmediato discernimiento está en la naturaleza de las cosas y resulta del hecho de que ni la dicha de los elegidos ni, por analogía, el suplicio de los réprobos, es diferido hasta la parusía. Quizá la manera como la Epístola a los Hebreos aproxima el juicio a la muerte, sin poner, según parece, ningún intervalo entre esos dos acontecimientos, autoriza la misma conclusión [20]. No hallamos tampoco una enseñanza firme sobre la suerte de los justos que terminan la vida con faltas ligeras o no enteramente expiadas. Al Cielo no entra nada impuro; y nadie es recibido en el seno de Dios sin haber pagado su propia deuda hasta el último óbolo: la doctrina del purgatorio se apoya en estos datos bíblicos y en la tradición; pero el texto de San Pablo invocado por muchos proporciona más bien una indicación que una prueba apodíctica [21]. No debe sorprendernos

[17] Filip. I, 21.23: *ἐπιθυμίαν ἔχων εἰς τὸ ἀναλῦσαι καὶ σὺν Χριστῷ εἶναι, πολλῷ γὰρ μᾶλλον κρεῖσσον.* Evidentemente son simultáneas la disolución del cuerpo y la sociedad con Cristo; si debiera haber en ello un intervalo, la vida sería preferible a la muerte.

[18] II Cor. V, 6-8. La simultaneidad de *peregrinari a corpore* con *praesentes esse ad Dominum* es evidente, a causa de la antítesis (dum sumus in corpore peregrinamur a Domino). Pues bien, *praesentes esse ad Dominum* es *ambulare per speciem*: gozar de la visión beatífica.

[19] II Tim. II, 5.—En II Tim. IV, 8, el coronamiento (solemne) del vencedor es claramente referido al último día (*ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ*), pero II, 5-6 no deja suponer una espera tan prolongada entre la victoria y el premio, entre la labor y la siega: el premio es otorgado inmediatamente después de la lucha y la cosecha sigue de cerca al trabajo.

[20] Hebr. IX, 27: *ἀπόκειται τοῖς ἀνθρώποις ἅπαξ ἀποθανεῖν, μετὰ δὲ τοῦτο κρίσις.* Los teólogos escolásticos entienden generalmente este texto del juicio particular; pero los exégetas están muy divididos, y las razones alegadas por una y otra parte no disipan la duda. Véase a Atzberger, *Eschatologie*, p. 204-209.—En cuanto a II Cor. V, 10, casi todos los exégetas no ven allí más que el último juicio.

[21] I Cor. III, 11-15. Véase t. I, p. 111-4.—En cuanto a los textos del Nuevo

esta pobreza de detalles sobre las cosas del más allá, puesto que todo el interés del Apóstol converge hacia el hecho de la resurrección y la verdad capital de que los justos están unidos íntimamente a Cristo lo mismo en la muerte que en la vida.

2. Sabemos por la Epístola a los Hebreos que la resurrección de los muertos era, con el juicio final, uno de los puntos cardinales de la catequesis apostólica [22]. Pablo no dejaba nunca de poner en la base de su enseñanza la resurrección de Jesús, a la cual unía, en forma de corolario, nuestra propia resurrección [23]. Ni las zumbas de los Atenienses [24], ni los sarcasmos del procurador Festo [25], ni el escepticismo del rey Agripa [26], ni la incredulidad de los saduceos [27] pudieron inducirlo a disimular una verdad tan esencial. Pablo se habría avergonzado de comprar su libertad a costa de un silencio deshonroso, pues tenía a gloria el ser perseguido por este artículo de fe. Sabido es cuánta fue su sorpresa y su indignación al saber que acerca de un dogma tan fundamental había dudas en una iglesia fundada por él [28].

Pablo había predicado en Cesarea la resurrección general de los buenos y de los malos [29]. Así era sin duda como se presentaba de ordinario la doctrina de la resurrección, dados el texto tan conocido de Daniel y la enseñanza formal de Jesús, de acuerdo en esto con la opinión más autorizada de los Judíos de esa época [30]. Sin embargo, parece que Pablo no se ocupa en sus

Testamento en favor del purgatorio, véase a Atzberger, *Die christl. Eschat.*, Friburgo de Br., 1890, p. 269-282.

[22] Hebr. VI, 2: *ἀναστάσεως νεκρῶν καὶ κρίματος αἰωνίου*. Estos dos artículos pertenecen al fundamento (*θεμέλιον*) de la doctrina cristiana.

[23] I Cor. XV, 1-13. Nótese la declaración final: *Sive enim ego, sive illi: sic praedicamus et sic credidistis*. Desde este punto de vista, la predicación de Pablo no tiene nada de especial.

[24] Hechos XVII, 32. Véase t. I, p. 74-5.

[25] Hechos XXVI, 24.

[26] Hechos XXVI, 27-28.

[27] Hechos XXIII, 6-8.

[28] I Cor. XV, 12: *πῶς λέγουσιν ἐν ὑμῖν τινες ὅτι ἀνάστασις νεκρῶν οὐκ ἔστιν*; esto es cosa solamente de *algunos;* pero esta duda parcial le parece igualmente inverosímil.

[29] Hechos XXIV, 15: *ἀνάστασιν μέλλειν ἔσεσθαι δικαίων τε καὶ ἀδίκων*.

[30] Dan. XII, 2: "Et multi de his qui dormiunt in terrae pulvere evigilabunt: alii in vitam aeternam, et alii in opprobrium ut videant semper". En lugar de *ut videant semper*, convendría mejor *in ignominiam sempiternam*; pero esta inexactitud no oscurece el texto en lo relativo a las *dos categorías de resucitados*. La palabra hebrea *rabbīm* (multi), que significa propiamente "la multitud", se dice de la totalidad y del conjunto tanto como de la parte.—Véase Juan V, 28-29: "Omnes, qui in monumentis sunt, audient vocem Filii Dei: et procedent qui bona fecerunt, in resurrectionem vitae: qui vero mala egerunt, in resurrectionem judicii".—En cuanto a la doctrina del judaísmo, véase p. 538-9.

cartas más que de la resurrección de los justos; sus argumentos no valen sino en cuanto a esto; su contexto impone casi siempre una limitación que conviene extender por analogía a dos o tres expresiones dudosas. Es cierto que en la primera a los Corintios menciona sin distinción la resurrección de los muertos [31], pero toda la hilación del discurso muestra que él habla de la resurrección gloriosa; y cuando expresa el deseo, en la Epístola a los Filipenses, de "llegar a la resurrección de los muertos" [32], tampoco entonces es equívoco su pensamiento: a la resurrección gloriosa es a lo que aspira. Buenos exégetas concuerdan en que la insigne victoria alcanzada por Cristo sobre la muerte supone o exige la resurrección universal; porque, dicen ellos, si no resucitasen todos los muertos, la derrota de la muerte sería únicamente parcial y San Pablo no tendría el derecho de decir: *"Novissima autem inimica destruetur mors"* [33]. Este argumento no nos parece muy decisivo. También la victoria de Cristo sobre el pecado será completa, como su victoria sobre la muerte; y esto no entraña la conversión de todos los pecadores. Y es que los frutos de la redención, universales en principio, están de hecho condicionados por la cooperación del hombre. La victoria de Cristo sobre la muerte será absoluta en quienes se unan a El para participar de su victoria; en los demás podrá no ser más que potencial, como la victoria sobre el pecado. Más débil todavía nos parece el argumento sacado de este texto: "Cada quien (resucitará) en su rango. Las primicias es Cristo; en seguida los que pertenecen a Cristo, en el momento de su parusia; luego el fin" [34]. Se quiere que esto

[31] I Cor. XV, 42 (*ἡ ἀνάστασις τῶν νεκρῶν*); véase XV, 12. 13.21 (*ἀνάστασις νεκρῶν*).

[32] Filip. III, 11: *εἴ πως καταντήσω εἰς τὴν ἐξανάστασιν τὴν ἐκ νεκρῶν*.

[33] I Cor. XV, 26: Cornely y Godet, entre otros, son de este parecer.

[34] I Cor. XV, 23-24: *"Εκαστος δὲ ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι· ἀπαρχὴ Χριστός, ἔπειτα οἱ τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ, εἶτα τὸ τέλος κτλ.*

San Pablo acaba de decir, en los versículos precedentes, que Cristo resucitó como primicias de los que duermen, que la resurrección es el hecho de un solo hombre (Jesucristo), así como la muerte fue el hecho de un solo hombre (Adán); y que todos serán vivificados en Cristo, así como todos mueren en Adán. Esta vivificación —la resurrección de los muertos— se produce según cierto orden que es la materia del presente versículo. Notemos primeramente que el texto de la Vulgata está parafraseado de una manera harto desafortunada: "Unusquisque autem in suo ordine: primitiae Christus; deinde ii qui sunt Christi *qui* in adventu ejus *crediderunt*". Las palabras en bastardilla son agregadas. El sentido es sencillo omitiéndolas. Cada quien (resucitará) en su orden: Cristo (como) primicias; en seguida los que (pertenecen) a Cristo, a su advenimiento. Se trata de saber: A) lo que significa la palabra *orden* (*τάγμα*). B) Cuántos órdenes son enumerados.

sea el *fin* de la resurrección y el tercer orden de los resucitados, de los que no pertenecen a Cristo; pero esto es leer demasiadas cosas entre líneas. De todas maneras, la resurrección de los pecadores, sin gran interés para el Apóstol porque no está en conexión con su doctrina, queda ordinariamente fuera de su campo visual.

La resurrección de los justos se prueba por una decena de argumentos: el argumento por *reducción al absurdo,* fundado en las perniciosas consecuencias de la tesis contraria [35]; el argumento de *tradición* que se apoya en

A) *Sentido de la palabra τάγμα.* Es sabido que τάγμα se empleaba a menudo para significar "un cuerpo de tropas" y especialmente "la legión romana" (referencias en Thayer, *A Greek-English Lexicon of the N. T.*[4]), pero se le tomaba también frecuentemente en el sentido de "orden, rango, clase, serie", etc. Sexto Empírico habla de la clase de los ateos (*Adv. Math.* IX, 54: ἐκ τοῦ τάγματος τῶν ἀθέων), Josefo pone a los saduceos en el segundo rango de las sectas judías (*Bell.* II, VIII, 2.14: Σαδδουκαῖοι δὲ τὸ δεύτερον τάγμα) y Teofilacto intercala τάγμα entre dos palabras que significan la conducta y el género de vida (*In* I Cor. VII, 20: ἐν οἴῳ βίῳ καὶ ἐν οἴῳ τάγματι καὶ πολιτεύματι). Las dos acepciones pueden convenir aquí y quizá la acepción militar cuadra mejor con el lenguaje habitual de San Pablo, sobre todo si, como lo quiere San Clemente (*Ad Corinth.* I, 37. 41), el jefe solo puede constituir un τάγμα. Sea lo que fuere, se puede considerar en el τάγμα el orden de tiempo y el orden de dignidad. El último es el que el Apóstol parece tener principalmente en cuenta. Aunque todos los justos habrán de resucitar en Cristo y por Cristo, entre los resucitados hay diversas categorías que corresponden a las diferencias de mérito y de gloria. Véase I Cor. XV, 41-42: "Alia claritas solis, alia claritas lunae, et alia claritas stellarum. Stella a stella differt in claritate; sic et resurrectio mortuorum". Pero, aparte del orden de dignidad, el orden de tiempo parece también indicado en el contexto, de manera, sin embargo, que la atención del Apóstol recae *exclusivamente* sobre la *prioridad* de Jesucristo en cuanto *primicias*: "Unusquisque in suo ordine, primitiae Christus: deinde" etc.

B) *¿Cuántos órdenes hay en la resurrección?*—Una categoría especial, única, es formada por Jesucristo solo, porque El no comparte con nadie su calidad de *primicias* (ἀπαρχή); y de esta manera reúne la prioridad de tiempo y de dignidad. Los justos resucitados (οἱ τοῦ Χριστοῦ) saliendo *al mismo tiempo* de la tumba, pero *después* de Cristo (ἔπειτα), constituyen la segunda clase, distribuida en falanges distintas. Algunos comentaristas ven una tercera categoría en las palabras εἶτα τὸ τέλος. Entienden por τέλος "el fin de la resurrección", es decir, la resurrección de los pecadores: de esta manera piensan Teodoreto (ἡ κοινὴ πάντων ἀνάστασις), Cayetano, Bengel, Meyer, Grimm, *Zeitschr. f. wiss. Theol.* 1873, p. 385, etc. Cornelio a Lápide expone la interpretación de Cayetano en segundo lugar y sin tomar partido. San Cirilo de Alejandría identifica la tercera clase de los resucitados con los *justos* muertos antes de la venida de Jesucristo. Todo esto es demasiado arbitrario, porque la expresión *deinde finis* no indica de ninguna manera un orden nuevo de resucitados, como tampoco indica un intervalo entre la resurrección de los justos y el momento en que Cristo hará a su Padre el homenaje de su propia realeza.

[35] I Cor. XV, 12-19. Véase t. I, p. 152-3.

la doctrina y la enseñanza constante de los Apóstoles [36]; el argumento *ad hominem,* sacado de la persuasión íntima, espontánea, irresistible, de los fieles mismos [37]; el argumento de la *causa meritoria,* establecida sobre la verdad de que Jesucristo viene a levantar las ruinas del pecado y a darnos de nuevo los bienes perdidos por el primer Adán [38]; el argumento de la *causa ejemplar,* ligado a la teoría del Cuerpo Místico y a la solidaridad de Cristo con los santos [39]; el argumento del *sello* impreso en nosotros por el Espíritu Santo que haciéndonos suyos se obliga a conservarnos, en cuerpo y alma, eternamente [40]; el argumento de las *arras* dadas por el mismo Espíritu como un anticipo de la inmortalidad gloriosa [41]; el argumento del *templo,* morada sagrada e imperecedera del mismo Espíritu [42]; el argumento de las *primicias,* llamado también de la Gracia semilla de Gloria [43]; el argumento del *deseo sobrenatural* que el Espíritu Santo prende en nosotros y que nos hace suspirar por la glorificación de este cuerpo, asociado a los combates del alma, instrumento de sus victorias [44].

Muchos de estos argumentos son tan vecinos entre sí que se tocan y se compenetran: menos que pruebas distintas son aspectos diversos de una misma prueba. No vamos a examinar lo que puedan tener de oratoria; pero es menester precaverse de considerarlos como conclusiones filosóficas: son inducciones teológicas en toda la fuerza del término; y tienen su punto de apoyo en la enseñanza del Apóstol. Abstracción hecha de las aserciones de Pablo, quien afirma las premisas de ellas como verdades de fe, algunas pueden dar la impresión de que descansan en una petición de principio o de que giran en un círculo vicioso.

Los cinco argumentos puestos a la cabeza de la lista han sido estudiados a propósito de la primera Epístola a los Corintios [45]. Los otros cinco, cuyos elementos están dispersos en diversas Epístolas, se basan en la actividad sobrenatural del Espíritu Santo. Se puede decir que éstos se reducen a esta fórmula: "Si el Espíritu de Aquel que resucitó a Jesús de entre los muertos habita en nosotros, Quien resucitó de entre los muertos a Jesucristo vivificará también nuestros cuerpos muertos a causa de su Espíritu que habita

[36] I Cor. XV, 30-32.
[37] I Cor. XV, 29.
[38] XV, 21. Véase Rom. XII, 18.
[39] I Cor. XV, 20-23. Véanse: VI, 13-14; II Cor. IV, 14; Rom. VIII, 11.
[40] Ef. IV, 30.
[41] II Cor. V, 5; Ef. I, 14.
[42] I Cor. VI, 19.
[43] Rom. VIII, 23.
[44] Rom. VIII, 15.17.23-26.
[45] Véase el t. I, 152-7.

en nosotros" [46]. ¿Será porque los cuerpos de los justos son el templo de El? Quizá. Sin embargo, aparte de dos textos en que el Espíritu Santo figura como alma del Cuerpo Místico, más bien que como huésped de un templo individual [47], el razonamiento del Apóstol toma otro giro. El Espíritu Santo, dice él, "os marcó con su firma para el día de la redención" [48]. Vosotros sois su propiedad; un día os reclamará El por suyos: ese día el cuerpo anheloso de unirse al alma será vengado de los ultrajes de la muerte. El sello de que habla San Pablo nos fue impreso en el Bautismo. Este rito sacramental, que nos incorpora al Cuerpo Místico, nos confiere también las "arras del Espíritu" [49], otra prenda de la eterna bienaventuranza. Las arras son un anticipo dado como garantía del pago íntegro. No son distintas del Espíritu Santo; es el Espíritu Santo como don de las almas, don idéntico en su esencia pero susceptible de progreso en intimidad y en perfección. Los justos, vivificados por la Gracia, recibieron, desde este mundo, las primicias de la inmortalidad gloriosa; están "a salvo en esperanza" y la salvación prometida abarca al cuerpo tanto como al alma. Jamás establece Pablo una línea de demarcación rígida entre la Gracia y la Gloria, siendo la Gloria el dilatamiento, no inmediato, pero asegurado de la Gracia. Quien esté injertado en Cristo está asociado, por ese solo hecho, a su vida inmortal y glorificada.

La prueba sacada del deseo parece a primera vista un sofisma; y lo sería en efecto si tratara de un deseo puramente natural, porque entonces habría desproporción entre la tendencia y el objeto. Pero el Apóstol supone y afirma que este deseo es sobrenatural, producido y mantenido en nosotros por el Espíritu Santo mismo. Haciendo subir a nuestros labios este grito del corazón: ¡*Abba Pater!*, el Espíritu testifica nuestra filiación adoptiva; atestigua que somos herederos de Dios y coherederos de Cristo. Pero la gloria del cuerpo resucitado forma parte integrante de esta herencia. Desde ese momento no tenemos ya necesidad de que la creación nos prediga con sus ansiosas aspiraciones el retorno a la inmortalidad originaria: "nosotros mismos, teniendo las primicias del Espíritu, gemimos interiormente en la espera de la filiación (consumada) y de la redención (gloriosa) de nuestro cuerpo" [50]. El deseo de la Gracia no será ilusorio; pues ¿por qué habría de ponernos el Espíritu Santo en el corazón un anhelo que no quiere o no puede saciar?

3. San Pablo afirma, en diversas ocasiones, que los justos, testigos de

[46] Rom. VIII, 11.
[47] I Cor. VI, 19; II Cor. VI, 16.
[48] Ef. IV, 30.
[49] II Cor. I, 22; V, 5 (*ὁ δοὺς ἡμῖν τὸν ἀρραβῶνα τοῦ Πνεύματος*); Ef. I, 14 (*ὅ ἐστιν ἀρραβὼν τῆς κληρονομίας ἡμῶν*).
[50] Rom. VIII, 24.

la parusia, no morirán. Por lo cual nunca dice: "Todos los justos resucitarán" [51]. A veces presenta su pensamiento bajo este dilema: "O resucitaremos o seremos transformados" [52]. Parte del principio de que "la carne y la sangre no pueden heredar el reino de Dios" [53]. La carne y la sangre son siempre en él la naturaleza humana en lo que ésta tiene de débil, de mudable, de perecedero, sobre todo por oposición a la naturaleza divina, eterna, inmutable, incorruptible. Así es que el pensamiento de Pablo no es aquí, como lo creyeron ciertos Padres, el de que nada impuro entrará en el reino celestial, ni el de que la carne no tendrá parte en la resurrección gloriosa, como lo quieren muchos intérpretes modernos, juntando a una falta de exégesis un error doctrinal. Enseña que el cuerpo de los justos tiene necesidad, para entrar a la Gloria, de una transformación. Esta transformación, que él describió minuciosamente en cuanto a los difuntos vueltos a la vida, es también completamente necesaria —y todavía más misteriosa adrede— en cuanto a los vivos respetados por la muerte. He aquí el mensaje que Pablo transmite a los Tesalonicenses de parte del Señor.

Nosotros, los vivos, reservados para (asistir a) la parusia del Señor, no nos adelantaremos a los que duermen (con el sueño de la muerte). Porque el Señor mismo, al mandato, a la voz del arcángel, al sonido de la trompeta de Dios, descenderá del Cielo y en primer término resucitarán los muertos (que están) en Cristo; en seguida nosotros, los vivos, los sobrevivientes, junto con ellos seremos arrebatados en las nubes aéreas al encuentro del Señor; y de esta manera estaremos siempre con el Señor [54].

De esta revelación, que no tiene nada de oscuro con tal que la leamos sin prejuicios dogmáticos, resultan tres verdades: Los muertos en estado de gracia (*οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ*) resucitarán *antes* de la transportación aérea de los justos a la sazón en vida.—Los muertos resucitados y los vivos serán arrebatados *juntos* en los aires al encuentro de Cristo.—Todos los justos, muertos resucitados y vivos, estarán *para siempre* con el Señor.

El Apóstol no dice nada de los pecadores, ni de los vivos ni de los muertos; no se ocupa sino de los justos y especialmente de los que vivirán en el momento de la parusia. Estos últimos no tendrán ninguna ventaja sobre sus hermanos alcanzados por la muerte; pero también ellos deben ser el objeto de una transformación gloriosa, para gozar eternamente, sin mudanza

[51] I Tes. IV, 16.
[52] I Cor. XV, 52.
[53] I Cor. XV, 50.
[54] I Tes. IV, 15-17.

ni vicisitudes, de la sociedad de Cristo glorificado. Si fuera de otra manera, ¿no sería de lamentar la suerte de ellos? Pablo no tenía por qué insistir en una doctrina de la que los neófitos de Tesalónica no dudaban.

Volverá más tarde al mismo tema para responder a las dudas de los Corintios: "He aquí que quiero deciros un secreto. No todos moriremos, pero todos nosotros seremos transformados, en un instante, en un abrir y cerrar de ojos, al sonido de la trompeta final; porque la trompeta sonará y los muertos resucitarán incorruptibles y nosotros seremos transformados. Porque es menester que este (cuerpo) corruptible se revista la incorruptibilidad y que este (cuerpo) mortal se revista la inmortalidad" [66]. San Pablo anuncia que va a descubrir un secreto, algo oculto y misterioso (μυστήριον). El misterio consiste en que aun *los justos* respetados por la muerte *deben ser transformados,* tanto como los justos muertos en Cristo.—Esta transformación común a los vivos y a los muertos será *instantánea y simultáneamente,* al primer estrépito de la trompeta anunciando la parusia.—La razón de ser de esta transformación necesaria es que "la carne y la sangre no podrían heredar el reino de Dios, ni la corrupción la incorruptibilidad". Corrupción e incorruptibilidad son dos cosas contradictorias y, consiguientemente, incompatibles. Así es que este cuerpo corruptible debe cesar de ser corruptible y este cuerpo mortal debe cesar de ser mortal. En esto consiste la transformación.

Revestirse la inmortalidad sin sufrir los terrores de la muerte es un privilegio envidiable. Los Corintios, sabiendo por la enseñanza de Pablo en su primera Epístola que eso será en efecto el patrimonio de los justos que estén sobre la tierra en el momento de la parusia, se dedicaron a desearlo. El Apóstol no se los reprocha, porque ese deseo está en el fondo de nuestra naturaleza:

No perdemos el ánimo, pues hasta cuando cae en ruinas nuestro hombre exterior, nuestro hombre interior se renueva de día en día...

Porque sabemos que si la tienda en que habitamos sobre la tierra perece, nosotros tenemos en el cielo un edificio (prometido y preparado) por Dios, una morada eterna que no es hecha por manos de hombres.

Y esto es por lo que gemimos, deseando revestirnos nuestra habitación celestial por encima (del cuerpo mortal), si con todo somos hallados vestidos y no desnudos.

Sí, nosotros que estamos en esta tienda gemimos abrumados, porque no queremos ser despojados sino revestidos (de inmortalidad) por encima (de este cuerpo perecedero), a fin de que lo que hay de mortal en nosotros sea absorbido por la vida.

[66] I Cor. XV, 51-53.

Pues bien, quien nos ha dispuesto a esto es Dios mismo, que nos ha dado las arras del Espíritu.

Es casi imposible de traducir este pasaje sin comentarlo poco o mucho, por lo cargado que está de ideas. La dificultad nace primeramente de una falta de armonía en las metáforas, al representarse Pablo alternativamente nuestro cuerpo bajo la imagen de un hábito y bajo la de una morada y mezclando a veces al mismo tiempo las dos representaciones; pero se debe también a otras causas. Este es el caso de recurrir al principio de exégesis en virtud del cual lo que es oscuro se explica por lo que está claro. Y los dos puntos siguientes parecen fuera de duda: "La tienda de nuestra habitación terrena" designa al cuerpo corruptible, que es aquí abajo la morada del alma.—Nosotros quisiéramos no ser despojados de este cuerpo, a pesar de lo abyecto que es; tememos para nuestra alma una *desnudez* contraria a su naturaleza y a sus aspiraciones; en consecuencia, deseamos revestirnos nuestra vestidura celestial sin dejar nuestra vestidura terrena. Tal es el valor exacto de la expresión griega, intraducible al francés.

¿A qué corresponde la vestidura celestial? ¿Qué significa la morada eterna que está en los cielos? Aquí comienzan las controversias. Rechazamos desde luego sin vacilaciones una hipótesis emitida por un corto número de exégetas heterodoxos y aun por uno o dos comentaristas católicos. Según ellos, los justos reciben en el Bautismo el germen de un cuerpo glorioso que se desenvuelve desde aquí abajo por el uso de los Sacramentos y sobre todo de la Eucaristía; este cuerpo provisional sigue al alma después de la muerte y será cambiado más tarde, en el momento de la resurrección general, por el cuerpo definitivo. En San Pablo no hay rastros de esta extravagante concepción. Al morir, los justos emigran del cuerpo; al resucitar recobran el cuerpo transfigurado; en ninguna parte se habla de un cuerpo intermedio entre el cuerpo perecedero y el cuerpo glorificado.

Una vez descartada esta hipótesis, quedan en pie, frente a frente, dos opiniones. Según unos, la morada espiritual designa por metáfora al cuerpo glorioso; según otros, expresa la gloria celestial. La primera explicación es la más común. Puesto que "la tienda terrena" representa al cuerpo mortal, ¿no es natural que "la morada celestial" represente el cuerpo glorioso? Es indudable que no lo poseemos de hecho inmediatamente después de la muerte, como parece indicarlo la proposición condicional del Apóstol; pero desde ese momento lo poseemos idealmente, se puede decir que tenemos derecho a él; lo poseemos, no con la certidumbre relativa de la Esperanza, sino con la certidumbre plena y absoluta de una deuda que podemos cobrar. Pues bien, la Escritura expresa corrientemente con un verbo en presente la certidumbre de un bien futuro. La única dificultad sería es

que en realidad no nos revestimos el cuerpo glorioso *por encima* del cuerpo mortal: éstos no son dos cosas enteramente distintas; los elementos materiales son comunes a ambos; lo único que difiere es la manera de ser. Esta dificultad no existe en la segunda opinión. El alma santa se reviste realmente la gloria celestial *desde que* el cuerpo mortal es separado de ella; y los justos testigos de la parusia se revestían esa misma gloria *por encima* del cuerpo verdadero del cual no serán despojados jamás. Así es que la alegoría se armoniza y el lenguaje de Pablo es de una rigurosa exactitud. Si morimos antes de la parusia, tendremos *inmediatamente* nuestra vestidura de gloria; si, al contrario, vivimos hasta el último día, la gloria nos envolverá como con un manto real, según el deseo que el Espíritu Santo prenda en nuestros corazones, y de esta manera lo que haya de mortal en nosotros será absorbido por la plenitud de vida.

Queda una frase incidental cuya significación exacta es muy discutida. Según la Vulgata, el sentido sería el siguiente: Deseamos revestirnos la gloria por encima del cuerpo actual, *si tamen vestiti non nudi inveniamur;* "si con todo (en el momento de la parusia) somos hallados revestidos (del cuerpo), no desnudos", es decir, despojados por la muerte de nuestra envoltura terrena. Es tan natural esta explicación, que no es de extrañar el verla adoptada por tantos Padres y comentaristas antiguos y modernos. La sobrevivencia "hasta el día de la parusia" es entonces presentada como una condición indispensable para la realización de nuestro deseo. Pero en nombre de la filología se levantan contra una interpretación tan sencilla muchos sabios contemporáneos, quienes hacen la proposición de que se haga la siguiente traducción, para dejar a salvo la propiedad de los términos: Deseamos revestirnos la gloria por encima del cuerpo mortal "en vista de que, una vez revestidos (de la gloria celestial) no seremos hallados desnudos", puesto que la muerte no hará ya presa en nosotros [56]. El

---

[56] II Cor. V, 3: *εἴ γε καὶ ἐνδυσάμενοι οὐ γυμνοὶ εὑρεθησόμεθα.*

La lección occidental *ἐκδυσάμενοι* está demasiado débilmente fundamentada para que pueda ser considerada como auténtica. Creemos también que la doble metáfora "revestidos" (*ἐνδυσάμενοι*) y "desnudos" (*γυμνοί*) debe tomarse en el sentido físico y no en el sentido moral (*revestidos, desnudos* de virtudes o de buenas obras), so pena de caer en un galimatías.

La exégesis ordinaria considera a *οὐ γυμνοί* como un sinónimo explicativo de *ἐνδυσάμενοι* y hace que todo dependa de *εὑρεθησόμεθα*. Pues bien, esta construcción no tiene su correspondencia exacta en los ejemplos con los que se la compara para justificarla, I Cor. III, 2 (*γάλα οὐ βρῶμα*); Rom. II, 29 (*ἐν πνεύματι οὐ γράμματι*); I Tes. II, 17 (*προσώπῳ οὐ καρδίᾳ*). Además, obliga a tomar a *ἐνδυσάμενοι* adjetivamente, lo que sería posible con el participio perfecto *ἐνδεδυμένοι*, pero no, por lo que se ve, con el participio aoristo, que conserva siempre su valor de

inciso no expresa ya la *condición* que se requiera para realizar el anhelo enunciado en el versículo precedente, sino el *objeto* mismo de ese deseo o la *circunstancia* que lo hace deseable. Por grande que sea el apartamiento en este punto de detalle, la idea de conjunto del pasaje sigue siendo casi la misma.

De todas maneras, el Apóstol tiene la certidumbre de que un cuerpo glorioso e inmortal lo espera en los cielos. Esta perspectiva lo hace afrontar con gozo las tribulaciones de esta vida y le consuela el ver caer en ruinas su cuerpo perecedero.

Si experimenta el deseo natural de vivir hasta la parusia, no es precisamente por temor a la muerte, porque muy bien sabe que nada puede separarlo de Cristo, único objeto de su amor, sino a causa de la repugnancia instintiva que todos sentimos al pensar en que hemos de sufrir, aunque temporalmente tan sólo, la disolución del compuesto humano.

Como los fieles de Tesalónica y de Corinto, cuyos deseos aprueba y comparte, quisiera salir vivo al encuentro de Cristo triunfante y entrar en la inmortalidad sin pasar por la muerte.

Pablo no da como cierta ni como probable la supervivencia hasta la parusia; pero la da como posible, pues de otra manera su deseo no tendría objeto. Aún más: afirma que ese deseo tiene al Espíritu Santo por autor, lo cual indica, una vez más, la posibilidad del mismo. La condición puesta a la realización de ese deseo está expresamente enunciada si se entiende la incidental como lo hacen la Vulgata y la exégesis común; y al menos está supuesta si se hace la interpretación como la mayor parte de los filólogos modernos.

Sin embargo, dicho anhelo no es tan imperioso que quite la paz y la resignación. Sabemos que nuestra peregrinación aquí abajo es un destierro lejos del Señor y sabemos también que el emigrar de este cuerpo mortal es inmigrar hacia el Señor. Para resignarse a este cambio, a pesar de los

---

participio y que junto a un verbo en futuro adquiere el sentido de futuro pasado; se hace entonces sujeto en lugar de ser atributo. Esto es una dificultad; pero ¿será invencible?

En la otra explicación, *εἴγε* no tiene un sentido dubitativo sino un sentido afirmativo bajo la forma dubitativa del estilo indirecto (no *si tamen*, sino *siquidem*, sentido que posee realmente *εἴγε* o *εἴγε καί*); *ἐνδυσάμενοι* equivale a *ἐπενδυσάμενοι* y el participio aoristo en concordancia con el futuro equivale a un futuro pasado: "cuando seamos revestidos"; en fin, la negación *οὐ* califica al verbo y no al adjetivo y *οὐχ εὑρεθησόμεθα* tiene el valor de *οὐκέτι*: "Una vez *revestidos* de la gloria, ya no correremos el peligro de ser hallados *desnudos* (es decir, despojados del cuerpo), puesto que la muerte no es ya de temerse y esto es justamente lo que deseamos". La cosa es clara; pero ¿no es una perogrullada?

deseos instintivos de la naturaleza y de la Gracia, no se requieren menos ánimo e intrepidez, sentimientos que la Fe nos inspira. En todas las situaciones tratamos de agradar al Señor, lo mismo estando junto a El, que lejos de El. Esto es lo esencial: el resto no depende de nosotros [57].

III. El día del Señor.

1. La parusia.—2. El juicio final.—3. La separación de los buenos y de los malos.

1. Parusia, literalmente "presencia" y por extensión "venida", es un término técnico usado en el Nuevo Testamento para designar el segundo advenimiento de Jesucristo, advenimiento que se llama también "la revelación" o "la aparición" o "el día del Señor" [58].

[57] En cuanto a la suerte de la última generación de los justos, véase el t. I, p. 91-3. La opinión de la muerte universal es más común ahora entre los teólogos, quizá por razón de estas palabras del *Catecismo del concilio de Trento* (I, II, 6: "Huic sententiae quae asserit omnes morituros esse nemine excepto Ecclesiam acquiescere ipsamque sententiam magis veritati convenire, scriptum reliquit S. Hieronymus; idem sentit et S. Augustinus. Neque vero huic sententiae repugnant Apostoli verba ad Thessalonicenses (I Tes. IV, 6)... Nam. S. Ambrosius cum ea explanaret ita inquit: In ipso raptu mors praeveniet" etc.—Desgraciadamente, en estas líneas hay tres graves inexactitudes que reducen a nada la prueba de autoridad: *a*) El autor del comentario citado no es Ambrosio, sino el Ambrosiaster, seglar instruído, probablemente ortodoxo, pero que no es doctor de la Iglesia.—*b*) San Agustín es completamente neutral (*Retract.* II, 33: *Aut non morientur aut ...mortem non sentient*); y más bien es partidario de la opinión contraria. Véase el t. I, p. 92-3.—*c*) Las palabras atribuidas a San Jerónimo no son de San Jerónimo sino de Acacio de Cesarea citado por San Jerónimo (*Epist.* 119 *ad Minerv.*, XXII, 970-1). Aquí se concreta San Jerónimo a informar: "Haec celeri sermone dictavi, quid eruditi viri de utroque sentirent loco et quibus argumentis suas vellent probare sententias vestrae prudentiae exponens" (*Ibid.*, 978). Pero en otro pasaje nos hace conocer su parecer personal (*Epist.* 59 *ad Marcell.*, XXII, 587): "Hoc ex ipsius loci continentia sciri potest, quod sancti qui in adventu Salvatoris fuerint deprehensi in corpore, in iisdem corporibus occurrent ei; ita tamen ut inglorium et corruptivum et mortale gloria et incorruptione et immortalitate mutetur, ut qualia corpora mortuorum surrectura sint in talem substantiam etiam vivorum corpora transformentur". No se podría ser más categórico.

[58] Parusia y sinónimos:—*a*) *Παρουσία* (de Cristo o del Señor) I Tes. II, 19; III, 13; IV, 15; V, 23; II Tes. II, 1.8; I Cor. XV, 23; Santiago V, 7.8; II Pedro I, 16; III, 4.12; I Juan II, 28; Mat. XXIV, 3.27.37.39. La palabra se emplea también tratándose de la *visita*, de la *presencia* de otras personas: Estéfanas (I Cor. XVI, 17), Tito (II Cor. VII, 6.7), Pablo (II Cor. X, 10; Filip. I, 26; II, 12), el Antecristo (II Tes. II, 9).—*b*) *Ἡμέρα* (del Señor) I Cor. I, 8; V, 5; II Cor. I, 14; I Tes. V, 2; II Tes. II, 2 (de Cristo): Filip. I, 6.10; II, 16 (el Día por antonomasia); II Tes. I, 10; II Tim. I, 12.18; IV, 8 (*ἡ ἡμέρα ἐκείνη*); I Cor. III, 13 (*ἡ γὰρ ἡμέρα δηλώσει*). Véanse Rom. II, 16 y XIII, 12; I Tes. V, 4. En otros lugares, Hechos II, 20; Hebr. X, 25 (*βλέπετε ἐγγίζουσαν τὴν ἡμέραν*); I Pedro III, 10. 12; Apoc. XVI, 14 (*τοῦ Θεοῦ*).—*c*) *Ἐπιφάνεια*, I Tim. VI, 14; II Tim. I, 10; IV, 1.8; Tit. II, 13. Nótese II Tes. II, 8 (*τῇ ἐπιφανείᾳ τῆς παρουσίας αὐτοῦ*).—*d*) *Ἀποκάλυψις*, I Cor. I, 7; II Tes. I, 7. Véase I Pedro I, 7.13; IV, 3.

En el momento en que San Pablo escribía sus cartas, se decía "parusia" a la visita solemne de un soberano o de algún gran personaje, en particular del emperador en persona. Polibio menciona en este sentido la *parusia* del rey Antíoco y una inscripción del siglo tercero antes de Jesucristo nos enseña que la *parusia* de Saitafarnes a Olbia costó a los habitantes novecientas piezas de oro [59].

Esta circunstancia extraordinaria, celebrada con fiestas, juegos, sacrificios, perpetuada por estatuas, fundaciones, medallas conmemorativas y a veces por el establecimiento de una nueva era, cautivaba naturalmente la imaginación de los pueblos y dejaba un recuerdo duradero en la memoria de los hombres. Así es que ninguna expresión convenía mejor al retorno triunfal de Cristo al venir El a inaugurar su Reino.

La parusia toma abundantemente de los profetas los detalles escénicos y el colorido del Día de Jehová de que ella es la realización típica. De los dos lados, el Día del Señor cierra la historia de la Humanidad y señala el final de las edades. De los dos lados, ese día parece próximo, sin que se pueda decir si lo está en efecto o si la ilusión radica en el estilo profético, que, suprimiendo las perspectivas, proyecta sobre un mismo plano acontecimientos distantes entre sí. De los dos lados, ese día llega rodeado de un aparato temible, se anuncia mediante convulsiones cósmicas y deja a la naturaleza entera purificada y renovada. De los dos lados, en fin, el Señor se presenta como juez, salvador y vengador: juez universal, salvador de los suyos, vengador de los oprimidos. Pero, a diferencia del Día de Jehová, la parusia se liga siempre íntimamente a la resurrección de los muertos; el carácter de la parusia es más espiritual; es Cristo, más bien que Dios, quien pronuncia el juicio.

En toda profecía y en todo apocalipsis, la parte del tipo, del símbolo y de la alusión a las profecías anteriores es difícil de discernir. Ni la profecía debería explicarse como un relato histórico, ni el apocalipsis como

[59] Polibio *Hist.* XVIII, 31; Dittenberger, *Sylloge*², núm. 226, I, 85-86. Véase Deissmann, *Licht vom Ostem*, Tubinga, 1908, p. 270.

una profecía ordinaria. Este género literario tiene símbolos tradicionales que sería peligroso tomar a la letra y cuyo sentido, condicionado por una serie de predicciones más antiguas, permanece siempre misterioso e impreciso. Como todas las composiciones de la misma especie, el apocalipsis de Pablo se hace eco de los demás apocalipsis. En él se hallan multitud de reminiscencias de Daniel, de Isaías, de Ezequiel, de los Salmos, con diversos rasgos tomados del discurso escatológico de Jesús. Dificultad completamente especial: ese apocalipsis se refiere a una enseñanza oral cuyo contenido ignoramos.

La decoración externa de la parusia es casi la misma que en los Sinópticos. El estrépito de la trompeta convoca a muertos y vivos al gran jurado de la Humanidad; el Hijo del hombre se adelanta, con los ángeles por escolta y las nubes por carro; un golpe de teatro cambia en un abrir y cerrar de ojos la faz del mundo y llena de sorpresa, de consternación y de terror a los espectadores. La mudanza física del universo, tan notable en la escatología de los profetas, es apenas indicada por San Pablo; y no hallamos en él ninguna huella cierta del fuego de la conflagración cuyo dramático cuadro es trazado por la primera Epístola de San Pedro [60].

De las tres señales precursoras de la parusia —aparte de los fenómenos físicos— la conversión final de los Judíos es exclusiva de Pablo, la apostasía general es común a todos, y probablemente ocurre lo mismo con la aparición del Antecristo, aunque los Sinópticos hablan de una multiplicidad de falsos Cristos y San Juan parece dividir entre muchos personajes

---

[60] He aquí los rasgos relativos al *supremo llamado* y al *cortejo triunfal*.

A) *El supremo llamado.—a*) *El mandato* (I Tes. IV, 16: *αὐτὸς ὁ Κύριος ἐν κελεύσματι καταβήσεται ἀπ' οὐρανοῦ*). *Κέλευσμα* designa el *grito* con que se anima a los animales (caballos, perros, etc.) o a los hombres (marineros, soldados, etc.). ¿Quién lanza ese grito? ¿Es Dios dando a Cristo la señal de la parusia? (Tillmann, *Die Wiederkunft Christi*, p. 152). ¿Es Cristo reuniendo a los ángeles de su escolta? (Wohlenberg, *Thessalonicherbriefe*, p. 100).—*b*) *La voz del arcángel* (I Tes. IV, 16: *ἐν φωνῇ ἀρχαγγέλου*). Se coincide en creer que éste es Miguel. Véase Dan. X, 21; XII, 1.—*c*) *El sonido de la trompeta* (I Cor. XV, 52: *ἐν τῇ ἐσχάτῃ σάλπιγγι*.—I Tes. IV. 16: *ἐν σάλπιγγι Θεοῦ*). La trompeta anunciaba de ordinario las teofanías, Ex. XIX, 13.16; Salmo XLVI (XLVII), 6; Is. XXVII, 13; Joel II, 1; Sof. I, 16; Zac. IX, 14. Pero aquí llama a los muertos. Véase Mat. XXIV, 31. Se le dice *última* o *final*, no porque sea la *última* de una serie sino porque resonará el *último* día. Se le llama *de Dios* porque proclama la orden de Dios. Es muy cuerda la nota de Estio: Significatur metaphorice signum aliquod universale, evidentissimum et praeclarissimum, quo velut instrumento divinae virtutis omnes mortui suscitandi sunt ad vitam et convocandi ad tribunal judicis Christi, quomodo tubae sonitu solebat olim populus convocari. Véase San Agustín, *Epist. ad Honorat.* p. 34.

el papel asignado por San Pablo al Hombre de iniquidad, al Hijo de perdición. Como San Juan nos enseña que la venida de un Antecristo único formaba parte de la enseñanza de los Apóstoles, se puede admitir que los antecristos múltiples eran considerados como los satélites o los precursores del gran adversario [61].

2. Habiendo hablado ya de los dos puntos especiales del apocalipsis de Pablo —el misterioso obstáculo que se opone a la manifestación inmediata del Antecristo y el privilegio de los justos testigos de la parusia—, no agregaremos sino unas cuantas palabras sobre el juicio final, que, por lo demás, no presenta nada de verdaderamente original la teología paulina. Está tan íntimamente ligado el juicio a la parusia, que es imposible

---

B) *El cortejo.—a*) *Angeles* (II Tes. I, 7: *μετ' ἀγγέλων δυνάμεως αὐτοῦ*). Esta es la escolta ordinaria de Dios y de Cristo juez, Mat. XXV, 31; Marc. VIII, 38; Luc. IX, 26, etc.—*b*) *Santos* (I Tes. III, 13: *μετὰ πάντων τῶν ἁγίων αὐτοῦ*). Parece manifiesta la alusión a Zacarías XIV, 5 (*καὶ ἥξει κύριος ὁ Θεὸς καὶ πάντες οἱ ἅγιοι μετ' αὐτοῦ*). Pero de que los santos designen a los ángeles, en el texto de Zacarías y en otros pasajes, no se puede concluir (con Lüdemann, Bornemann y otros exégetas) que suceda lo mismo en San Pablo. No hay ningún ejemplo de que la palabra *santos* sirva en el Nuevo Testamento para designar a los *ángeles*. Así es que se trata de las almas de *todos* los elegidos (*πάντων*), que acompañarán al Salvador y recuperarán sus cuerpos al darse la señal.—*c*) Las nubes (I Tes. IV, 17) forman parte del decorado de la parusia (Mat. XXIV, 30; XXVI, 64; Marc. XIII, 26; XIV, 62; Luc. XXI, 27) como en general de las teofanías.— *d*) También *el fuego* (I Cor. III, 13: *ἐν πυρὶ ἀποκαλύπτεται*.—II Tes. I, 8: *ἐν πυρὶ φλογὸς διδόντος ἐκδίκησιν*).—Véase Hechos VII, 30 (la zarza ardiente); Ex. XIX, 12.13.16.17.18 (aparición del Sinaí, con los principales rasgos de las teofanías: *trompeta, voz, nube, fuego*).

[61] Las señales precursoras del última día son: *A*) *La apostasía general* (II Tes. II, 3: *ἐὰν μὴ ἔλθῃ ἡ ἀποστασία πρῶτον*). Esto no es una *defección de orden político*, como lo creyeron varios Padres, porque San Pablo se mantiene aquí constantemente en el terreno religioso. No es tampoco una *herejía en el seno del judaísmo*, como lo piensan varios comentaristas modernos refutados por Tillmann (*Die Wiederkunft Christi*, 1909, p. 131-133), sino una *apostasía de la fe cristiana*, predicha por Jesucristo en el gran discurso escatológico (Mat. XXIV, 12; Luc. XVIII, 8) y anunciada también por San Pablo (II Tim. III, 1-10).—*B*) *El Antecristo* (II Tes. II, 3.8: "el hombre de perdición, el inicuo"). Este no es Satanás en persona, porque está expresamente distinguido de Satanás (II Tes. II, 9); tampoco es Belial (II Cor. VI, 15), aunque diga otra cosa Bousset (*Der Antichrist in der Ueberlieferung des Judentums, des Neuen Testaments und der alten Kirche*, Gotinga, 1895, p. 99). Es un ser personal como lo indican sus títulos, en particular su calidad de adversario de Cristo. La apostasía de que se habló arriba preparará los caminos al Antecristo (II Tes. II, 7), quien a su vez propagará el espíritu de seducción y de error (II Tes. II, 10-12). H. Kellner (*Jesus von Nazareth und seine Apostel im Rahmen der Zeitgeschichte*, Ratisbona, 1908, p. 320) renueva

separar estas dos escenas de un mismo drama reunidas por la Iglesia en un mismo artículo del símbolo. Jesucristo viene; y viene para juzgar a los vivos y a los muertos. Los Apóstoles no dejaban de hacer entrar este dogma en sus primeros discursos a los paganos; y San Pablo con mayor insistencia que los demás, porque daba a la parusia, al menos al principio, un enorme relieve.

El juicio será universal y fundado en las obras: "Todos nosotros debemos comparecer ante el tribunal de Cristo, a fin de que cada quien reciba allí la retribución de lo que hizo mientras estuvo en el cuerpo, o para bien o para mal" [62]. No se trata aquí más que de los adultos, los únicos capaces de acciones morales; y a pesar de la autoridad de San Agustín, que arrastró como de ordinario a tantos intérpretes, no se puede sin violencia incluir aquí a los infantes; pero la universalidad absoluta del juicio estaba expresada por una fórmula exenta de equívoco: "Vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos" [63], a los muertos resucitados y a los vivos testigos de la parusia. De cualquier manera que se entienda los vivos y los muertos, no hay medio entre estos dos términos que comprenden necesariamente a todos los hombres sin excepción. De donde resulta que los santos, asesores del soberano Juez, serán juzgados también. Aún más: "nosotros juzgaremos a los ángeles" [64]; y no solamente a los ángeles caídos, sino también a los ángeles que permanecieron fieles: los ángeles perversos no reciben ese nombre sin calificativo. Para terminar, el juicio tendrá la misma extensión que el mérito y el desmerecimiento. Angeles y hombres, cuantos estuvieron sujetos a la prueba, hayan salido o no vencedores de ella, habrán de comparecer ante el tribunal de Dios.

Se enseñaba a los catecúmenos que el juicio será "eterno" [65], en sus efectos y sus consecuencias, es decir, definitivo e irrevocable. En cuanto a los justos, San Pablo no podría ser más explícito: estarán "*siempre* con el Señor" [66]; la vida *eterna* que ellos conquistaron los pone al abrigo de una segunda muerte. La sentencia pronunciada contra los malos no es

la hipótesis de Grocio identificando al Antecristo con Calígula y el obstáculo con Petronio, gobernador de Siria. Pero hacía alrededor de diez años que Calígula había muerto cuando escribía San Pablo. En cuanto al *obstáculo* que se opone a la aparición del Antecristo, véase el t. I, p. 96-9.—*C) La conversión de los Judíos.* Véase el t. I, p. 297-9.

[62] II Cor. V, 10. Véanse: Rom. II, 16; XIV, 10; Hechos XVII, 31.

[63] II Tim. IV, 1 (*κρίνειν ζῶντας καὶ νεκρούς*); I Pedro, IV, 5; Hechos X, 42.

[64] I Cor. VI, 3: *οὐκ οἴδατε ὅτι ἀγγέλους κρινοῦμεν;*

[65] Hebr. VI, 2. Véase p. 43.

[66] I Tes. IV, 17: *καὶ οὕτως πάντοτε σὺν κυρίῳ ἐσόμεθα.*

menos inmutable; éstos están condenados "a la perdición *eterna*" [67]. Los que pretenden que después de las Epístolas a los Tesalonicenses cambió San Pablo de parecer, no han dado la prueba de esta imaginaria retractación. En todos los escritos apostólicos la muerte es presentada como el término de los temores y de las esperanzas. Así es que la suerte de los elegidos y de los réprobos no está sujeta a las fluctuaciones y a las vicisitudes.

3. Un pasaje de San Pablo recuerda la patética separación de los buenos respecto de los malos descrita por San Mateo y esbozada por San Juan en el Apocalipsis. Es un trozo rimado y lírico, especie de himno o de salmo, que junta como en un haz los principales rasgos de la escatología cristiana. El Apóstol dice a los neófitos, para consolarlos de las persecuciones que éstos sufren:

Esto es una prueba del justo juicio de Dios que quiere haceros dignos de su reino por el cual sufrís;

porque es justo a los ojos de Dios el enviar la aflicción a los que os afligen y el concederos, a vosotros los afligidos, el reposo con nosotros;

cuando se manifieste de lo alto del cielo el Señor Jesús, con los ángeles de su poder, en un fuego resplandeciente;

para castigar a los que no conocen a Dios y a los que no obedecen el Evangelio de Nuestro Señor Jesucristo; ellos sufrirán para castigo la ruina eterna, lejos de la faz del Señor y de la gloria de su poder;

cuando El venga para ser glorificado en sus santos y admirado en todos los creyentes [68].

[67] II Tes. I, 9: *οἵτινες δίκην τίσουσιν ὄλεθρον αἰώνιον·*

[68] II Tes. I, 5-10. A la primer lectura se ve que todo el pasaje está lleno de alusiones y de reminiscencias bíblicas. Como este hecho interesa grandemente a la exégesis, conviene indicar algunas concordancias: *A) El justo juicio de Dios* (I, 5 *ἔνδειγμα τῆς δικαίας κρίσεως τοῦ Θεοῦ*). Véase Ecli: XXXII, 22 (*κρινεῖ δικαίως καὶ ποιήσει κρίσιν*).—*B) El juicio de retribución para el bien y para el mal* (I, 6-7: *ἀνταποδοῦναι τοῖς θλίβουσιν ὑμᾶς θλίψιν καὶ ὑμῖν τοῖς θλιβομένοις ἄνεσιν*). Véase Isaías XXXIV, 8 (*ἡμέρα κρίσεως κυρίου καὶ ἐνιαυτὸς ἀνταποδόσεως*); XXXV, 4 (*κρίσιν ἀνταποδίδωσι καὶ ἀνταποδώσει*); LXI, 2; LXIII, 4.7; LXVI, 4; Jer. XXVIII, 6. 24.56; Lam III, 64 (*ἀποδώσεις αὐτοῖς ἀνταπόδομα*); Abdías, 15, etc. — *C) Teofanía en medio de los ángeles y del fuego vengador* (I, 7-8: *μετ' ἀγγέλων δυνάμεως αὐτοῦ ἐν πυρὶ φλογός*). Véase Ex. III, 2 (*ὤφθη ἄγγελος κυρίου ἐν πυρὶ φλογός*); XIX, 18; Deut. IV, 11; Isaías IV, 5; XXIX, 6 (*φλὸξ πυρὸς κατεσθίουσα*); LXVI, 15-16 (*Κύριος ὡς πῦρ ἥξει... ἀποδοῦναι ἐν θυμῷ ἐκδίκησιν αὐτοῦ καὶ ἀποσκορακισμὸν αὐτοῦ ἐν φλογὶ πυρός· ἐν γὰρ τῷ πυρὶ κυρίου κριθήσεται πᾶσα ἡ γῆ*); Dan. VII, 9 (*ὁ θρόνος αὐτοῦ φλὸξ πυρός*), etc. *D) Castigo de los rebeldes y de los que ignoran a Dios* (I, 8: *διδόντος ἐκδίκησιν τοῖς μὴ εἰδόσι Θεὸν καὶ τοῖς μὴ ὑπακού-*

Pablo demuestra la necesidad de un juicio por el espectáculo del mundo actual, en que los inocentes son víctimas tan a menudo. Este momentáneo trastorno del orden debe cesar tarde o temprano. El mundo futuro será el reverso del mundo presente: para los perseguidores, el dolor y la vergüenza; para los perseguidos, el descanso y la gloria. Dios nos proporciona la prueba para hacernos dignos de la corona; al concederla hace un acto de justicia; ejerce un juicio tan justo como al negarla a los impíos; de los dos lados hay retribución [69]. No se podría decir con mayor claridad que el reino de Dios se conquista, se gana, se merece. Es evidente que se traicionaría el pensamiento de Pablo haciendo la suposición de que el mérito, por real, por personal que sea, pueda ser el fruto de nuestros solos esfuerzos. Dios es quien, después de habernos puesto en las manos el poder de merecer, nos excita y nos ayuda a hacer uso de él, quien hace triunfar en nosotros su Gracia, quien nos hace dignos del Reino. No por eso es menos cierto que el mérito es nuestro y que nos crea un derecho verdadero a los ojos de Dios. "Me queda recibir la corona de justicia que me dará en aquel día el Señor, el justo Juez, escribe el Apóstol a Timoteo; y no solamente a mí sino también a todos aquellos que anhelan su retorno glorioso" [70]. La corona de "justicia" es un premio conquistado legítimamente; y el "juez", si es "justo", está obligado a otorgarla sin arbitrariedad ni injusticia. "Dios no hace acepción de personas; de esta manera, cualquiera que haya pecado sin Ley perecerá sin Ley; cualquiera que haya pecado en la Ley será juzgado por la Ley: porque los justos delante de Dios no son los que oyen la Ley; quienes serán justificados son los observantes de la Ley" [71]. El juicio tendrá lugar según las luces de los hombres y según sus obras. Por lo cual el día de la retribución se llama, con relación a los malos, "el día de la cólera", y, con relación a todos, "la manifestación del justo juicio de Dios". Huelga agregar que las "obras", que serán la medida del juicio, no son las solas acciones exteriores; porque el ojo del soberano Juez penetra hasta los más íntimos repliegues de la conciencia humana [72].

El suplicio de los malos consiste en dos cosas: ellos son alejados del Señor y privados de su gloria —lo cual se llama ahora la pena de daño— y experimentan en sus sentidos la aflicción y la angustia; la suerte de ellos es la ruina, la muerte eterna [73]. La recompensa de los elegidos es completamente opuesta: es la quietud, el reposo, la paz, causados por la satisfacción de todos los deseos legítimos; y es, por encima de todo, el Reino de Dios, la unión con Jesús, el jefe de ellos, en la paz y en la dicha sin término [74]. Por lo demás, la palabra humana es impotente para traducir estas maravillas, porque "el ojo del hombre no vió y su oreja no oyó y su corazón no ha experimentado las cosas que Dios tiene preparadas para quienes le aman" [75]. Lo único que se puede decir es que la visión de Dios sin velo y sin mediación sucederá para nosotros a los oscuros vislumbres de la Fe; veremos a Dios cara a cara y lo conoceremos como somos conocidos [76].

ουσιν τῷ εὐαγγελίῳ). Véase Is. LIX, 1.8 (*ἀνταποδώσων ἀνταπόδοσιν ὄνειδος τοῖς ὑπεναντίοις*); LXVI, 6 (*φωνὴ κυρίου ἀνταποδιδόντος ἀνταπόδοσιν τοῖς ἀντικειμένοις*); Jer. X, 25 (*ἔκχεον τὸν θυμόν σου ἐπὶ ἔθνη τὰ μὴ εἰδότα σε*); Salmo LXXVIII (LXXIX), 6. — *E*) *Perdición eterna de los impíos lejos de la faz de Dios* (I, 9: *δίκην τίσουσιν ὄλεθρον αἰώνιον ἀπὸ προσώπου τοῦ κυρίου καὶ ἀπὸ τῆς δόξης τῆς ἰσχύος αὐτοῦ*). Véase Jer. XXV, 12 (*ἐκδικήσω τὸ ἔθνος ἐκεῖνο καὶ θήσομαι αὐτοὺς εἰς ἀφανισμὸν αἰώνιον*); Is. II, 10 (*κρύπτεσθε εἰς τὴν γῆν ἀπὸ προσώπου τοῦ φόβου κυρίου καὶ ἀπὸ τῆς δόξης τῆς ἰσχύος αὐτοῦ*); II, 19.21. — *F*) *Glorificación de Dios en sus santos* (I, 10: *ὅταν ἔλθῃ ἐνδοξασθῆναι ἐν τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ*). Véase Is. XLIX, 3 (*ἐν σοὶ ἐνδοξασθήσομαι*); Ez. XXVIII, 22; XXXVIII, 23; XXXIX, 21.

[69] II Tes. I, 6-7: *εἴπερ δίκαιον παρὰ Θεῷ ἀνταποδοῦναι τοῖς θλίβουσιν ὑμᾶς θλίψιν καὶ ὑμῖν τοῖς θλιβομένοις ἄνεσιν μεθ' ἡμῶν.*

[70] II Tim. IV, 8.

[71] Rom. II, 11-13.

[72] I Cor. IV, 5: *φωτίσει τὰ κρυπτὰ τοῦ σκότους καὶ φανερώσει τὰς βουλὰς τῶν καρδιῶν.* Véanse: Rom. VIII, 27; I Tes. II, 4.

[73] II Tes. I, 9: *δίκην τίσουσιν ὄλεθρον αἰώνιον ἀπὸ προσώπου τοῦ κυρίου.*

[74] II Tes. I, 7.

[75] I Cor. II, 9.

[76] I Cor. XIII, 12; II Cor. V, 7. Estos dos textos tienen alguna semejanza, con diferencias que es menester notar. En II Cor. V, 7 (*διὰ πίστεως περιπατοῦμεν, οὐ διὰ εἴδους*), *διὰ* no indica el instrumento sino el tiempo o el modo: ahora estamos *bajo el régimen* (en el estado, en la condición) *de* la fe. Este sentido clásico es frecuente en el Nuevo Testamento. La palabra *εἶδος* no designa la visión (*ὄψις*), sino la aparición, la presencia *verdadera* y sin distancias del objeto contemplado. El Apóstol quiere decir: "Aquí abajo, desterrados *lejos* del Señor, de Cristo, no lo vemos sino por la fe de una visión *indirecta;* allá arriba, *cerquita* del Señor, le veremos *cara a cara*". Nótese que se trata de Cristo. — En I Cor. XIII, 8-11, Pablo afirma que el carisma de "ciencia" (*γνῶσις*) es parcial e imperfecto, puesto que se apoya en la fe, y que por lo mismo debe desvanecerse cuando venga el estado de perfección. Y agrega XIII, 12: "Porque ahora vemos en un espejo (*δι' ἐσόπτρου*) confusamente (*ἐν αἰνίγματι*), mas entonces le veremos cara a cara". La palabra *ἔσοπτρον* no designa las laminillas de yeso semi-transparente que se llamaba "espejuelo" (*δίοπτρον*) y con las cuales adornaban los ricos sus ventanas, sino, como *κάτοπτρον*, los espejos metálicos de que se servían los antiguos y que no daban más que una imagen más o menos confusa. El Apóstol opone la visión *directa* y *clara* de la vida futura al conocimiento *indirecto* y *confuso* de la vida presente. Para acentuar esta oposición, San Pablo concluye: "Ahora conozco (*γινώσκω*) parcialmente, para entonces conoceré claramente (*ἐπιγνώσομαι*, nótese la energía de esta palabra compuesta), como soy

IV. La consumación de las cosas.

1. *El Reino de Dios y de Cristo.*—2. *El término final.*

1. El Reino de Dios, este tema tan importante de la predicación sinóptica, toma un carácter distinto en el resto del Nuevo Testamento y en especial en San Pablo. Diferencia de orientación que se explica fácilmente. Al principio de nuestra Era, el cristiano se creía en vísperas del día en que se iban a cumplir las profecías que anunciaban la venida del rey salido de David, de quien haría florecer de nuevo y con mayor esplendor la teocracia de Israel y fundaría sobre la tierra el Reino de la paz, de la justicia y de la santidad. Así es que era necesario que Jesús, si quería hacerse reconocer por el Mesías, reivindicara esa realeza, explicando la naturaleza espiritual del Reino que venía a establecer. Yo sé bien que con muy pocas excepciones los escritos del rabinismo, posteriores todos al Evangelio, no ponen el "reino de Dios" en conexión directa con las esperanzas mesiánicas; con esas palabras designan el gobierno divino en el mundo y no tanto la toma de posesión de las almas por Dios cuanto la libre aceptación del "yugo de la Ley" por la profesión de fe judaica [77]. Pero una de dos: o la separación del Reino de Dios y del Reino del Mesías era general en el farisaísmo de aquella época y se necesitaba antes que nada que Jesucristo corrigiese esa falsa idea tan perjudicial al éxito de su misión; o fue sugerida más tarde a los rabinos por su espíritu de hostilidad al cristianismo, y entonces se comprende mejor por qué la doctrina evangélica del Reino de Dios no provocó, desde los primeros días, ninguna objeción de principio. En todo caso, el anuncio del Reino debía ser un artículo fundamental de la predicación de Jesús, durante esta fase del ministerio público que está caracterizada por la enseñanza de las parábolas y que es expuesta de preferencia por los Sinópticos.

Pero esta doctrina pasa a un plano secundario cuando la idea cristiana del Reino de Dios se ve realizada en la Iglesia. Si se dice todavía por hábito "predicar el reino" [78], como se diría "predicar el Evangelio", se tiene el

conocido yo mismo" por Dios, desde toda la eternidad. Mi conocimiento no será *comprehensivo;* pero será *intuitivo* como el de Dios y, consiguientemente, incompatible con la fe. La fe y la visión difieren, no solamente por *grados,* sino de *orden.* He aquí por qué no se podría aplicar a la Caridad —en el estado de prueba y en el estado de gloria— lo que San Pablo dice de la fe.

[77] Véase a Lagrange, *Le messianisme chez les Juifs,* 1909, p. 148-157.

[78] De esta manera en los Hechos, I, 3; VIII, 12; XIX, 8; XXVIII, 23.31.

cuidado de evitar una mala inteligencia y de provocar la desconfianza de la autoridad romana, colocando el Reino fuera de la esfera en que se agitan los intereses de este mundo. Por lo cual, aunque haciendo uso muy frecuente de esta locución, San Pablo le da casi siempre un sentido escatológico [79]. "Los injustos, los ladrones no heredan el reino de Dios"; los impuros, los idólatras "no tienen parte en el reino de Cristo y de Dios"; la persecución nos "hace dignos del reino de Dios", Reino que "la carne y la sangre no sabrían heredar". Desde este punto de vista, el Reino de Dios comienza al retorno triunfal de Cristo y se identifica con la vida eterna. Sin embargo, no ocurre siempre así. El Reino de Dios existe ya para nosotros; nosotros lo poseemos por anticipación, así como poseemos la vida, la redención, la salvación y la Gloria, en un estado de imperfección que no excluye la realidad. Se puede tomar en sentido escatológico la vocación por la cual Dios nos llama "a su reino y a su gloria", pero no el acto por el cual El nos ha "transportado al reino de su Hijo amadísimo". A veces es más oscuro el sentido. "El reino de Dios, dice el Apóstol, no es el comer ni el beber, sino que es justicia y paz y gozo en el Espíritu Santo" [80]. Es evidente que lo que el

[79] El Reino de Dios tiene en San Pablo tres sentidos distintos:

A) El reino escatológico, la gloria eterna.

a) I Cor. VI, 9: *ἄδικοι Θεοῦ βασιλείαν οὐ κληρονομήσουσιν.*
b) VI, 10: *οὐχ ἅρπαγες βασιλείαν Θεοῦ κληρονομήσουσιν.*
c) XV, 50: *σὰρξ καὶ αἷμα βασιλείαν Θεοῦ κληρονομῆσαι οὐ δύναται.*
d) Gal. V, 21: *οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες βασιλείαν Θεοῦ οὐ κληρονομήσουσιν.*
e) Ef. V, 5: *οὐκ ἔχει κληρονομίαν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ Χριστοῦ καὶ Θεοῦ.*
f) II Tes. I, 5: *εἰς τὸ καταξιωθῆναι ὑμᾶς τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ.*
g) II Tim. IV, 1: *τὴν ἐπιφανείαν αὐτοῦ καὶ τὴν βασιλείαν αὐτοῦ.*
h) IV, 18: *σώσει εἰς τὴν βασιλείαν αὐτοῦ τὴν ἐπουράνιον.*

B) La Iglesia militante, sola o con la Iglesia triunfante.

i) I Cor. XV, 24: *ὅταν παραδιδῷ τὴν βασιλείαν τῷ Θεῷ καὶ πατρί.*
j) Col. I, 13: *μετέστησεν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ.*
k) IV, 11: *οὗτοι μόνοι συνεργοὶ εἰς τὴς βασιλείαν τοῦ Θεοῦ.*
l) I Tes. II, 12: *καλοῦντος ὑμᾶς εἰς τὴν ἑαυτοῦ βασιλείαν καὶ δόξαν.*
m) Hechos XX, 25: *ἐν οἷς διῆλθον κηρύσσων τὴν βασιλείαν.*

C) El espíritu del Cristianismo, la esencia del Evangelio.

n) Rom. XIV, 17: *οὐ γάρ ἐστιν ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ βρῶσις καὶ πόσις.*
o) I Cor. IV, 20; *οὐ γὰρ ἐν λόγῳ ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ.*

Los dos últimos textos serán estudiados más adelante. Quizá se podría agregar a esta lista Hechos XIV, 22 (*καὶ ὅτι διὰ πολλῶν θλίψεων δεῖ ἡμᾶς εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ*), si es cierto que las palabras de Pablo y de Bernabé fueron consignadas textualmente. Esto sería un nuevo ejemplo del sentido escatológico, ejemplo único en los Hechos.

[80] Rom. XIV, 17. El problema capital está en saber si se trata del *reino de Dios en el alma individual* o del *reino social de Dios en la Iglesia.* Quienes defienden la primera interpretación (como Meyer-Weiss) entienden la justicia, la paz y el

Reino indica aquí no es la sociedad de los fieles, ni mucho menos la sociedad de los santos del Cielo: es más bien el *Reino de Dios* tal como se presenta en los escritos de los rabinos. Apenas se modificaría el sentido substituyendo Reino por Evangelio o por Cristianismo. De la misma manera "el reino de Dios no consiste en palabras sino en (obras de) esfuerzo" [81]; no consiste en hablar mucho, como hacían los agitadores de Corinto, sino en obrar con energía, como Pablo se propone hacerlo al convertirse. En resumen, el Reino de Dios designa ordinariamente la vida eterna en que los justos reinarán con Jesucristo, más raramente la Iglesia militante en que ellos luchan por El, a veces la esencia y los principios directores del Evangelio.

Lo mismo para San Pablo que para los Evangelistas, el Reino de Dios es también el Reino de Cristo. El establecimiento del Reino es el objeto de la misión redentora; una vez alçanzado este objeto, expira el mandato del Salvador: "En seguida el fin, cuando El hubiere entregado el reino al Dios y Padre, después de haber reducido a la nada a todo principado y a toda potencia y a (toda) virtud. Porque es menester que El reine hasta que haya puesto bajo sus pies a todos sus enemigos. El último de los enemigos que será vuelto impotente habrá de ser la muerte... Pero cuando todo esté sujeto a El, entonces el Hijo mismo se sujetará a su Padre, a fin de que Dios sea todo en todos" [82]. El fin de que aquí se trata no es el *objeto* de la resurrección, sentido que no tienen ni la palabra griega ni el contexto, ni el fin de

gozo, de la posesión y del disfrute de esas tres virtudes: El reino de Dios en el alma no consiste en beber y comer (no dice *βρῶμα καὶ πόμα*: "alimento y bebida", sino *βρῶσις καὶ πόσις*: "acción de comer y de beber"); consiste en poseer la justicia sobrenatural, en gozar de la paz que es un fruto de esa justicia y en disfrutar del gozo que nace de la paz. Los sostenedores de la segunda interpretación (Sanday, Cornely, etc.), que nos parece la mejor, hacen la siguiente explicación: El reino de Dios consiste, en su lado positivo, en practicar la *justicia* para con los demás, justicia que se violaría si se les escandalizara, si se fuera para ellos una piedra de tropiezo (véase v. 13, 15, 20); en hacer reinar la *paz* fraterna (véase v. 19: *itaque quae pacis sunt sectemur*), en promover el *gozo* común en lugar de contristar a los hermanos (véase el v. 15) por cosas que no valen la pena, tales como el comer y el beber. Véase cuánto mejor se adapta al contexto esta segunda explicación. De cualquier manera, puede haber aquí una alusión a las ideas groseras de los Judíos de aquella época acerca del reino de Dios, al que concebían a la manera de un paraíso de Mahoma.

[81] I Cor. IV, 20. También aquí se trata del *reino social de Dios*: no de la sociedad de los fieles sobre la tierra o en el Cielo, sino de los principios y de las leyes que gobiernan a esta sociedad. Por lo tanto, esto es el Evangelio más bien que la Iglesia.

[82] I Cor. XV, 24-26:

εἶτα τὸ τέλος, ὅταν παραδιδοῖ τὴν βασιλείαν τῷ Θεῷ καὶ πατρί, ὅταν καταργήσῃ πᾶσαν ἀρχὴν	24 Deinde finis: cum tradiderit regnum Deo et Patri, cum evacuaverit omnem principatum, et potestatem, et

la resurrección, como lo quieren muchos exégetas: es la terminación de la obra de Cristo y la consumación de todas las cosas. Se puede considerar este punto como irrefutable, aun sin echar mano de los pasajes paralelos, puesto que San Pablo indica claramente y de dos maneras el instante preciso que señala ese fin: por una parte la entrega del Reino al Padre, por otra parte el triunfo completo sobre todos los enemigos. Mientras la lucha prosiguiera, mientras los adversarios estuvieran en pie, la misión del Hijo de Dios estaba incompleta. Ahora que todos sus enemigos han caído a sus pies, sin exceptuar la muerte que fue la última en permanecer en el campo de batalla, la dictadura de Cristo toca a su término y El entrega a su Padre el mandato que de Este recibió, con el fruto de las victorias, como un vasallo rinde homenaje a su soberano con los reinos que haya conquistado.

καὶ πᾶσαν ἐξουσίαν καὶ δύναμιν.	virtutem.
Δεῖ γὰρ αὐτὸν βασιλεύειν ἄχρι οὗ θῇ πάντας τοὺς ἐχθροὺς ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ	25 Oportet autem illum regnare donec ponat omnes inimicos sub pedibus ejus.
Ἔσχατος ἔχθρος καταργεῖται ὁ θάνατος.	26 Novissima autem inimica destructur mors.

A) El fin del mundo actual.—Del versículo 23 resulta que el fin de que habla el Apóstol no es ni directa ni indirectamente el fin de la resurrección. Así es que se necesita tomarlo en el sentido ordinario, el único que pudo venir a la mente de los lectores (el fin del mundo actual y el comienzo de un nuevo orden de cosas). Véanse: Mat. XXIV, 14 (*τότε ἥξει τὸ τέλος*); Marc. XIII, 7; Luc. XXI, 9; I Pedro IV, 7. Por dos veces, en las cartas a los Corintios, es puesto en conexión el fin con la parusia (I Cor. I, 8; II Cor. I, 13-14). Por lo demás, para prevenir cualquier duda, Pablo define el fin por dos circunstancias que no pueden convenir más que a la consumación de las cosas: *a*) "cuando El entregue el reino a su Padre" (relación de simultaneidad), por consiguiente cuando esté terminada su obra; *b*) "cuando haya reducido a la impotencia a todos sus enemigos" (relación de anterioridad), por consiguiente cuando se cierre el ciclo de los combates y de las victorias. — Nosotros leemos, con las mejores autoridades, *παραδιδοῖ* o (*παραδιδῷ*). La lección *ὅταν παραδῷ*, que es la del texto aceptado y de la Vulgata (*cum tradiderit*), va a dar a lo mismo, a condición de no establecer más que una sucesión lógica entre la entrega del Reino al Padre y el fin del mundo. Con la lección que adoptamos, el fin coincide con la entrega y los dos *ὅταν* no están ya coordinados sino subordinados. No hay por qué traducir: "Cuando El *haya* entregado el reino a su Padre y reducido a la impotencia a todos sus enemigos", sino: "Cuando *entregue* el reino y *haya reducido*" etc. Los dos acontecimientos son sucesivos, al menos lógicamente, precediendo el último enunciado al otro.

B) Destrucción de los enemigos.—La palabra *καταργεῖν*, empleada dos veces en

Tal es el pensamiento de Pablo, que se justifica por su simple exposición. Pero el temor de parecer limitar el Reino de Cristo sugirió a los exégetas las soluciones más sutiles. Según ellos, entregar el Reino al Padre es hacer que los elegidos, que forman ese Reino, contemplen a Dios, o someterlos a Dios, u organizar el Reino, extirpando de él los abusos, alejando a los rebeldes. Carecen de objeto estas sutilezas. Cristo, como Dios, como Creador, reina para siempre con su Padre. Como hombre, guarda la primacía de honor y la dominación universal que le son conferidas por la unión hipostática. Si la Iglesia es un cuerpo, su cabeza lo es siempre El; si la Iglesia es una sociedad religiosa, su pontífice lo es siempre El; si la Iglesia es un Reino, su rey lo es siempre El. Desde este punto de vista, su Reino no tendrá fin: El reinará siempre y siempre "reinaremos nosotros con El". Pero, además, El es el Jefe de la Iglesia militante, encargado de vengar el honor de Dios, de conducir a la victoria a los que marchan bajo su bandera, de castigar a los rebeldes y de someterlos. Este virreinato temporal cesa con las funciones que lo constituyen; el encargo del dictador o generalísimo expira en el momento en que ya no haya combates ni fuerzas hostiles. Dios, al confiar a su Hijo ese poder extraordinario, tuvo el cuidado de asignarle el término: "Es menester que El reine hasta que haya puesto bajo sus pies a todos sus enemigos".

Como Jefe de la Iglesia militante, Cristo gozaba de una especie de

este pasaje, significa "hacer vano, sin fuerza, sin efecto, sin valor; reducir a la impotencia, a la nada", etc. Como se está hablando de los enemigos, se trata de una victoria completa, definitiva, sobre ellos. Se pregunta si esos "enemigos" son potencias terrenas o infernales. Nosotros preferimos ver aquí a todas las potencias hostiles a Dios, a todas las que estorban la obra de Cristo, de cualquier naturaleza que sean. Nótese que la muerte se cuenta en el número de esos enemigos. En todo caso, "los principados, las potestades y las virtudes" no son los ángeles, cuyo oficio y ministerio cesarían entonces (San Agustín, *De Trinit.*, I, 8, Santo Tomás y otros comentaristas latinos). Es muy diferente el caso de Col. II, 15.

C) *Entrega del reino al Padre.*—El Reino del Verbo, en cuanto Creador, es independiente, inalienable y universal; comprende todos los seres racionales, ángeles y hombres, los buenos y los malos. El Reino de Cristo, como Redentor, no comprende más que los elegidos; y aun en cuanto hombre, todo le está sometido y El ejerce su dominación sobre todas las cosas, pero no reina propiamente sino en los santos. Este Reino, conquistado por El, es cabalmente el que entrega a Aquel de quien tiene el mandato. De ese Reino hace homenaje "a Dios y Padre" (τῷ Θεῷ καὶ πατρί), a Aquel que es al mismo tiempo su Padre y su Dios (véanse: Ef. I, 17; Juan XX, 27). Por lo demás, la entrega del Reino al Padre no implica de ninguna manera la pérdida o el abandono del Reino, pues de otra manera habría que decir que Dios pierde o abandona el dominio del universo cuando lo entrega a su Hijo (Luc. X, 22). En cuanto a la exégesis patrística de estos versículos, véase, en particular, a Cornely.

autonomía y tenía efectivamente una autoridad propia. Terminada su misión, no le queda más que tomar su lugar muy por encima de sus súbditos, pero muy por debajo de Dios. El abandono de su mandato es espontáneo, lo mismo que el acto por el cual se había encargado de él: ambos actos se reglamentan conforme al orden del querer divino. Tan evidentemente habla San Pablo de Cristo como hombre, que con dificultad se concibe que tantos Padres —y de los más ilustres— hayan pensado, ya en el Cristo subsistente en la Naturaleza Divina, ya en el Cuerpo Místico de Cristo. El Cuerpo Místico de Cristo no se llama "el Hijo de Dios", ni mucho menos "el Hijo mismo"; el pasar bruscamente de la obra de la Redención, que es la materia de todo este pasaje, a las relaciones de la vida íntima del Verbo, es violentar el texto.

2. El sentimentalismo teológico de nuestros días, que renueva las fantasías de Orígenes, prolonga la acción redentora de Cristo mucho más allá de su retorno triunfal. Según esto, la parusía produce únicamente la resurrección y la glorificación de los justos; y no habría todavía nada definitivo en cuanto a los demás. El fin vendrá más tarde, cuando Cristo haya completado su victoria sometiendo por la persuasión a todos sus adversarios; cuando Dios, realizando sus deseos de amor, haya hecho misericordia a todos los hombres. Pero San Pablo no puede ser hecho responsable de un sistema que contradice a multitud de sus más claras afirmaciones. Según él, la voluntad salvífica de Dios, por universal que sea, respeta la libertad humana; la Redención ofrecida a todos no es impuesta a nadie y Cristo, mediador único, no asocia a su victoria sino a quienes aceptan su mediación, a quienes le están unidos por la Caridad. Por lo cual los partidarios de la restauración universal se ven constreñidos a abandonar el terreno de la Teología y de la exégesis para establecerse en un terreno que a sus ojos es más firme, en el de la filosofía racional, a donde no podemos seguirlos.

¿Qué ocurrirá, al llegar el hombre al término de sus destinos, con su antigua morada? Un solo texto del Apóstol nos autoriza en esta materia algunas deducciones muy inciertas [83]: nos representa a la creación esperando, con una ansiosa impaciencia, la glorificación de los elegidos, en la cual participará, según promesa de Dios.

Sin atormentar indebidamente esta poética hipótesis, es evidente que la creación material —porque de ella se trata aquí por oposición a los seres racionales— fue asociada en cierta manera a la caída del hombre y que tendrá parte también en su glorificación en cierta medida. En efecto, ella sufre en su actual condición como en un estado violento contrario a sus legítimas

[83] Rom. VIII, 19-22. Véase t. I, p. 268.

aspiraciones; no aceptó el someterse a la vanidad sino por cumplir las órdenes del Creador y con la seguridad de que este yugo odioso le será quitado en el momento de la perfecta liberación del hombre. Lo importante está en saber si se trata de una caída física o de una caída moral, de una rehabilitación física o de una rehabilitación moral. Este texto aislado no permite responder con certidumbre. La maldición pronunciada por Dios contra la tierra hería directamente al hombre y no alcanzaba a la tierra sino de rechazo. ¿Perdió el suelo su fertilidad natural o el hombre perdió el socorro providencial que lo substraía de la dura ley del trabajo? ¿Y recobrará un día la tierra la maravillosa fecundidad que le prometen los Oráculos Sibilinos y otros apócrifos, sin hablar de los redactores del Talmud? No sabemos de esto absolutamente nada: "Sólo Dios puede decir cuáles serán los nuevos cielos y la nueva tierra. Será lo que sea más conveniente para manifestar la bondad divina y la gloria de los bienaventurados. Por lo tanto, es superfluo el perderse en vanas conjeturas en que la razón es impotente y en que la Revelación enmudece". Estas sabias palabras de Scot deberían haber ahorrado a los teólogos muchas fantasías y a los exégetas algunas divagaciones. A Pablo es a quien menos se puede preguntar por los destinos de la creación material. Todo el interés del Apóstol se concentra en la historia de la Humanidad. Y aun esta historia se encierra, a medida que progresa, en un horizonte cada vez más estrecho: primeramente el Género Humano, luego la Iglesia militante, después los elegidos asociados al triunfo de Cristo, y, en fin, Dios en todos.

NOTAS SUELTAS

NOTA L.—EL MISTERIO DE PABLO Y LOS MISTERIOS PAGANOS

I. Sentido profano y sentido bíblico de la palabra *ΜΥΣΤΗΡΙΟΝ*.

1. En los clásicos, *μυστήριον* significa *secreto;* por ejemplo en Menandro (*Frag.* 695): *Μυστήριόν σου μὴ κατείπῃς τῷ φίλῳ.* Todo nos hace creer que este sentido era común en el lenguaje de la conversación; porque Cicerón, cuyas epístolas están salpicadas de palabras griegas usuales, escribe a Atico (IV, 18) que las cartas de ellos están tan llenas de *mysteria* que no se atreve a confiarlas a los secretarios. A veces, *μυστήριον* significa, por extensión, *el secreto de una cosa,* por ejemplo de la naturaleza, como en Herodiano (VIII, VII, 8): *ὁ στρατιωτικὸς ὅρκος, ὅς ἐστι τῆς Ῥωμαίων ἀρχῆς μυστήριον* y Marco Aurelio (IV, 5): *ὁ θάνατος τοιοῦτον οἷον γένεσις φύσεως μυστήριον.* Sobre todo en el plural, *μυστήρια* se decía de las iniciaciones religiosas, como las de Samotracia y de Eleusis, que imponían a los iniciados el *secreto* más absoluto: *μυστήριον* viene de *μυεῖν* y *μυεῖν τὸ στόμα* es sinónimo de *κλεῖν τὸ στόμα* (cerrar la boca). Por lo mismo, la idea fundamental es *secreto* y la definición de Teodoreto es justa (acerca de Rom. XI, 25): *Μυστήριόν ἐστι τὸ μὴ πᾶσι γνώριμον ἀλλὰ μόνον τοῖς θεωρουμένοις.*

En la Biblia descubrimos tres acepciones nuevas que se ligan harto estrechamente a la noción genérica: Misterio se dice especialmente del *secreto de Dios relativo a la salvación de los hombres por Cristo,* secreto que ya cesó de serlo, puesto que ahora es conocido por la Revelación, Rom. XVI, 23: *μυστηρίου χρόνοις αἰωνίοις σεσιγημένου, φανερωθέντος δὲ νῦν.* —Misterio significa también el *sentido oculto, simbólico* o *alegórico,* de una institución, de un relato, de un cuadro: Dan. II, 18.27.30 (el significado del sueño de Nabucodonosor); Ef. V, 32 (significado simbólico del matrimonio);

Apoc. I, 20; XVII, 5.7 (significado simbólico de una cosa, de un nombre).—Se llama también misterio a una *cosa cuya acción es ocultada* (II Tes. II, 7: el misterio de iniquidad) o que de hecho no es conocida (I Cor. XV, 51: *μυστήριον ὑμῖν λέγω*).

El lenguaje filosófico indicaba con la palabra misterio el secreto de una cosa, su naturaleza íntima; el lenguaje eclesiástico la hizo significar más tarde un rito simbólico que produce la Gracia que está figurada por él —especialmente los tres ritos (Bautismo, Confirmación y Eucaristía) que son como la iniciación del cristiano— y en seguida una cosa incomprensible que excede las luces de la razón.

Así es que se puede establecer esta escala de significados:

A) *Secreto* de una persona o cosa secreta.
B) *Sentido oculto* bajo una figura, un símbolo o una alegoría.
C) *Secreto de Dios* relativo a la redención de los hombres.
D) *Iniciaciones religiosas* que imponen secreto a los iniciados.
E) *Bautismo y Eucaristía* como ritos de iniciación.
F) *Sacramentos* en el sentido de signo sagrado y luego de signo eficaz.
G) *Naturaleza íntima* de una cosa, por ejemplo de la generación.
H) *Verdad incomprensible* para la razón.

2. La palabra *μυστήριον* es harto frecuente en la traducción de Daniel en los Setenta y en los libros deuterocanónicos del Antiguo Testamento; se halla también a veces en los fragmentos de Símaco y de Teodoción. La hallamos 28 veces en el Nuevo Testamento, correspondiendo 21 de ellas a San Pablo. Fuera de San Pablo, no la leemos más que en el Apocalipsis (4 veces) y en un pasaje paralelo de los tres Sinópticos (Mat. XIII, 11; Marc. IV, 11; Luc. VIII, 10).

La Vulgata la traduce generalmente por *mysterium*, pero 16 veces por *sacramentum*, sin que sea posible justificar esta diferencia de traducción por una diferencia de significado. He aquí los ocho casos en que *μυστήριον* es traducido por *sacramentum* en el Nuevo Testamento.

Ef. I, 9: *Sacramentum* voluntatis (plan redentor).
III, 3: Notum mihi fecit hoc *sacramentum* (*idem*).
III, 9: Quae sit dispensatio *sacramenti* absconditi (*idem*).
V, 22: *Sacramentum* hoc magnum est (*figura* o *símbolo*).
Col. I, 27: Notas facere divitias *sacramenti* (plan redentor).
I Tim. III, 16: Magnum est pietatis *sacramentum* (*¿secreto?*).
Apoc. I, 20: *Sacramentum* septem stellarum (sentido simbólico).
XVII, 7: Dicam tibi *sacramentum* mulieris (*idem*).

La antigua traducción latina tenía en todas partes *mysterium*. Esto resulta de los seis ejemplos de San Pablo en el comentario del Ambrosiaster y de los cuatro ejemplos de la Epístola a los Efesios en el de Victorino. Lo más curioso es que San Jerónimo emplea siempre, en la explicación de esta última Epístola, la palabra *mysterium*, excepto en Ef. V, 32: *Sacramentum hoc magnum est*. Es cierto que el comentario es del año 386 ó 387 y que la revisión de la antigua traducción, en cuanto a las Epístolas paulinas, debe ser posterior.

3. La evolución semántica de la palabra *sacramentum* es muy interesante y de una gran importancia para el teólogo. No podemos estudiarla aquí; por lo demás, se carece todavía de elementos, excepto en cuanto a Tertuliano. Véanse: A. Réville, *Du sens du mot* SACRAMENTUM *dans Tertullien* (Bibl. de la escuela de Altos Estudios, ciencias religiosas, t. I, 1889, p. 195-204); A. d'Alès, *La théol. de Tertullien*, París, 1905, p. 321-3, y la monografía del abate De Backer (*Sacramentum, le mot et l'idée représentée par lui dans les oeuvres de Tertullien*, Lovaina, 1911) que agota la materia.—El artículo de H. von Soden, ***ΜΥΣΤΗΡΙΟΝ** und SACRAMENTUM in den ersten zwei Jahrhunderten der Kirche* (en *Zeitschrift f. d. neutest. Wissenschaft*, t. XII, 1911, p. 188-227), es instructivo pero demasiado sistemático. Véase el trabajo de conjunto debido a varios autores y publicado en Lovaina con este título: *Pour l'histoire du mot SACRAMENTUM*, t. I. *Les anténicéens*.

II. Pretendidas deudas de San Pablo a los misterios paganos.

1. Hace mucho tiempo que se trata de explicar el origen del Cristianismo por la acción latente del medio ambiente religioso. Esto es lo que en Alemania se llama *die religionsgeschichtliche Methode*. Pero la aplicación del sistema a la Teología de San Pablo empezó hace unos cuantos años, al menos por lo que se refiere a las religiones orientales helenizadas.

El principal representante del nuevo *método* es, actualmente, Reitzenstein. Después de haber preparado el terreno en su *Poimandres, Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, Leipzig, 1904, Reitzenstein trata de probar su tesis en su obra *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, Leipzig, 1910. Este es uno de los libros más eruditos, pero también de los más oscuros e indigestos que conozco. Se compone de una disertación en que las ideas más disímiles revisten una oscuridad que podría ser considerada como intencional (p. 1-62); todo lo demás se va en notas y en *excursus* (p. 63-212). El autor se excusa de inmiscuirse, siendo filólogo, en temas teológicos, en los cuales es de una incompetencia notoria; se debe alabarlo por haber sospechado él tal escollo, pero vituperarlo por haberse expuesto

al mismo conscientemente. He aquí el enunciado de su tesis (p. 59): "Por oscuro que pueda ser el desenvolvimiento religioso del apóstol Pablo, se nos presenta un hecho con una certidumbre siempre creciente: él hizo un serio esfuerzo por hacerse Griego con los Griegos. Leyó sin duda la literatura religiosa de ellos; habla la lengua de esa literatura; se penetró de ella; y las ideas que de allí toma se mezclan necesariamente al orden de ideas que provienen de su nueva experiencia y que dejan muy atrás al judaísmo".

Como había que detenerse allí, el señor Loisy alcanzó muy pronto a su precursor alemán. Ha desarrollado sus ideas en una serie de artículos aparecidos, de 1911 a 1914, en la *Revue d'histoire et littér. relig.* y publicados aparte con este título: *Les mystères païens et le mystère chrétien*, París, 1919. Se les puede resumir así: Para extenderse en el mundo, el Cristianismo hubo de transformarse en misterio oriental, lo cual era tanto más fácil cuanto que en el fondo el evangelio de Pablo no es más que el misterio de un Dios muerto y resucitado a fin de salvar a los que le están unidos por un rito de iniciación, como ocurre en los cultos de Osiris, de Attis, de Adonis. Y Pablo es el principal autor responsable de esta transformación, puesto que hace de la muerte y de la resurrección de Cristo un mito de salvación.

Algunos otros críticos sostienen ideas semejantes; pero como la mayor parte no se ocupa especialmente de San Pablo, no vamos a señalar aquí más que a Heitmüller, *Taufe und Abendmahl bei Paulus*, Tubinga, 1903 y a Böhlig, *Die Geisteskultur von Tarsos im augusteischen Zeitalter mit Berücksichtigung der paulin. Schriften*, Gotinga, 1903.

2. *Vicios de método del nuevo sistema.—A) Círculos viciosos.* Todas las prácticas inspiradas por el instinto religioso tienen entre sí cierta analogía. Por lo cual la ablución ritual es considerada en todas partes como una purificación y en el banquete sagrado que consuma el sacrificio los comensales se consideran siempre como los huéspedes y los comensales del dios a quien honran. No hay nada que sacar de este fondo común de ideas religiosas y sería un imperdonable sofisma el transformar estas semejanzas en relaciones de dependencia. Léanse a este propósito las sabias reflexiones de Cumont (*Les religions orientales*, 1906, prefacio, p. XI-XIII). Pero si la imitación estuviera demostrada, habría que examinar de qué parte se halla (*Ibid.*, p. XI): "Desde que el cristianismo se convirtió en una potencia moral en el mundo, se impuso aun a sus enemigos. Los sacerdotes frigios de la Gran Madre opusieron abiertamente sus fiestas del equinoccio de primavera a la Pascua cristiana y atribuyeron a la sangre derramada en el taurobolo el poder de la del Cordero divino". Los Padres acusan al diablo, el imitador de Dios, de haber inspirado esas parodias del culto cristiano. Es posible que se equivoquen; todavía es necesario estudiar sin prejuicio el problema de la prioridad. Esto es precisamente lo que olvidan constantemente los partidarios de la *religionsgeschichtliche Methode* y lo que importa recordarles.

B) Anacronismos.—Para que una forma religiosa influya en otra, se requiere que la primera sea anterior a la segunda, o, al menos, que ambas sean contemporáneas. Pues bien, un contacto entre el Cristianismo naciente y el mitriacismo, por ejemplo, es de tal manera improbable *a priori* que se le puede descartar sin titubear. Mithra, el dios bárbaro de los esclavos y de los soldados, entró al panteón romano bajo Cómodo y alcanzó su apogeo en el siglo III. Sin embargo, en 248, Orígenes (*Contra Celsum*, VI, 23) trata al mitriacismo como a una secta oscura y de muy poca importancia. Organizado en pequeños grupos autónomos de cien adeptos como máximo, y con exclusión de las mujeres, el mitriacismo no tendió jamás a la universalidad. Abandonado a sí mismo, desapareció muy pronto en la indiferencia y el olvido. No se podría pretender, sin incurrir en la más exagerada inverosimilitud, que Pablo haya tomado algo de él. Tal es el parecer de Cumont (*Les religions orientales*, p. XV), de Harnack (*Mission und Ausbreitung des Christentums*[2], Leipzig, 1906, t. II, 273), de Toutain (*Les cultes païens dans l'empire romain*, t. II, París, 1911, p. 150-159). Consúltese a A. d'Alès, *Mithra* en el *Dict. apol. de la foi cathol.* fasc. XIV, 1918.

Anacronismo todavía más intolerable, o, más bien dicho, de pura fantasía, sería el explicar el significado y el valor del Bautismo cristiano mediante el repugnante rito del *taurobolo*, practicado en honor de Cibeles y de Attis, rito del cual nos dejó Prudencio una descripción detallada (*Peristephanon*, X, 1011-1050). En efecto, el taurobolo: *a*) no es una ceremonia de iniciación; *b*) no es considerado como un nuevo nacimiento ni como una prenda de vida eterna; *c*) es de fecha relativamente reciente y, lejos de haber influenciado a Pablo y a los primeros escritores cristianos, puede muy bien haber sufrido la influencia del Cristianismo. Consúltese a Lagrange, *Attis et le christianisme*, en *Rev. bibl.* 1919, p. 419.

Pero el anacronismo más inadmisible es el probar la dependencia de Pablo respecto de las religiones orientales mediante los *Libros herméticos* y los *Papiros mágicos*, como lo hace especialmente Reitzenstein. Los Papiros mágicos no son anteriores al siglo III o al IV de nuestra Era, aunque contengan sin duda documentos más antiguos. También los Libros herméticos son, en su actual estado, del siglo IV, a lo sumo del III. Véanse: Ménard (*Hermès Trismégiste*[2], París, 1867) y Kroll (*Die Lehren des Hermes Trismegistos*, Munster de W., 1914).—Stock, *Hermes Trismegistus* (en *Encycl. of Religion and Ethics*, t. VI, 1913), piensa que esos libros fueron compuestos entre 313 y 330, porque Lactancio es el primero que los cita; y da de ellos esta apreciación (p. 626): "Tomad a Platón, a los estoicos, a Filón, el cris-

tianismo, el gnosticismo, el neo-platonismo, el neo-pitagorismo; amalgamad todo esto, mezclándole todavía una buena dosis de ideas egipcias, y tendréis algo semejante a Hermes Trismegisto tal como lo poseemos". El buscar en esas compilaciones híbridas, de fecha y de procedencia inciertas, la fuente del pensamiento de Pablo, no es ciertamente un buen método. ¿No es condenar al ridículo a una tesis el defenderla con semejantes argumentos? Para mayores detalles, véase nuestro artículo *Saint Paul et le paulinisme,* en el *Diction. apol. de la foi cathol.,* fasc. XVIII, 1922.

C) *Paralogismos.*—Señalaremos únicamente dos de los más frecuentes, porque habría que decir demasiado para agotar la materia.

a) A menudo se razona como si fueran conocidas las religiones orientales tal como pudieron ser conocidas por San Pablo. Pues bien, excepto en lo relativo al culto de la Madre de los dioses, que se presta poco a las concordancias con la doctrina del Apóstol, todos los documentos que poseemos son posteriores al primer siglo de nuestra Era. El *Asno de oro* de Apuleyo, fábula satírica y licenciosa escrita en la segunda mitad del siglo segundo, es nuestra fuente principal y casi única, aparte de los Padres de la Iglesia, para el estudio de los misterios isíacos. Curioso y supersticioso como era, Apuleyo muy bien pudo hacerse iniciar en los misterios de Isis; pero es difícil distinguir, en su grotesco relato, la realidad de la fantasía, la piedad sincera de la socarronería. De cualquier manera ya estamos lejos de la Iglesia naciente; y, si acaso existe una relación de dependencia, podríamos presentarla a la inversa.

b) En otras ocasiones se construye sobre los pobres datos de que se dispone un sistema religioso coherente y bien ordenado, llenando lagunas, interpretando los datos oscuros e inventando nexos entre esos elementos disímiles. En seguida se compara esa creación artificial con la Teología de Pablo y viene la sorpresa de hallar allí relaciones puestas por uno mismo. De ello nos da un ejemplo típico, en un folleto de divulgación, Brückner (*Der sterbende auferstehende Gottheiland in den orient. Relig. und ihr Verhältnis zum Christentum,* 1908). Pero Loisy (*Les Mystères païens et le Mystère chrétien,* París, 1919) lo deja muy atrás. Puede hallarse en el P. Lagrange, en la *Revue biblique,* XXIX, 1920, p. 420-446, una discusión crítica sobre esa obra de Loisy.

3. *San Pablo y los misterios paganos.*—El problema no está en saber si el Apóstol conoció o no las iniciaciones religiosas llamadas misterios. Es imposible que él haya ignorado los famosos misterios de Eleusis y se puede ciertamente admitir que tenía un conocimiento más o menos claro de las parejas orientales cuyo culto comenzaba a difundirse calladamente en el imperio romano: Isis y Osiris, Cibeles y Attis, la diosa Siria y Adonis; y aun, si se quiere, del culto de Mithra importado de Persia. Lo que importa es saber si San Pablo se inspiró en ellos y hasta qué punto.

Dada la aversión de San Pablo para todo lo relativo a la adoración de los ídolos, una imitación consciente e intencional de los misterios paganos es de la más extraordinaria inverosimilitud; pero pudo haber sufrido el Apóstol la influencia de ellos de una manera inconsciente y, sobre todo, pudo haber adoptado el lenguaje de los mismos para expresar sus propias ideas. Esto es un asunto de hecho, que se debe estudiar sin prejuicios, mediante la comparación de los textos.

Y lo primero que observamos es que el léxico de los misterios es completamente extraño a San Pablo, aun en lo que concierne a los misterios de Eleusis cuya terminología se había introducido al lenguaje común. Jamás habla Pablo ni de *iniciación* (τελετή, μύησις), ni de iniciado (μύστης, τετελεσμένος, τελεσθείς), ni de *iniciador* (ἱεροφάντης), ni de contemplación mística (ἐποπτεία, τὰ ἐποπτικά), etc. Además, ya tenemos demostrado que el *misterio* de Pablo es lo contrario de los misterios paganos, que el empleo que Pablo hace de la palabra *perfecto* (τέλειος, que por otra parte no pertenece al lenguaje de los misterios) no se distingue del uso clásico (véase p. 52-55); en fin, que el vocabulario psicológico de Pablo (en especial πνεῦμα, πνευματικός, ψυχή, ψυχικός) procede en línea recta del Antiguo Testamento (véase p. 59-70).

¿En qué se apoyarán los partidarios de la *religionsgeschichtliche Methode?* He aquí un ejemplo típico. San Pablo llama a Timoteo *soldado de Cristo* y se llama a sí mismo *prisionero de Cristo.* Y Reitzenstein asegura que esas denominaciones son tomadas del lenguaje de las religiones de los misterios (*Die hellenistischen Mysterienreligionen,* Leipzig, 1910, p. 66-83). Harnack habría podido enseñarle que "la designación de los cristianos como soldados de Cristo no se debe de ninguna manera a la influencia de las religiones extranjeras" (*Militia Christi,* Leipzig, 1905, p. 122). Mas no era necesario el testimonio de este erudito para saber que la vida del hombre es comparada con frecuencia en todas las literaturas, desde Job hasta el estoicismo, a una milicia. En cuanto al título de *prisionero de Cristo,* la argumentación de Reitzenstein nos llena de asombro. En el Serapeum de Menfis había individuos calificados de κάτοχοι. Reitzenstein pretende que los κάτοχοι eran "novicios que servían en el templo, con la esperanza de una iniciación, que se hacía esperar durante años, a veces por toda la vida" (p. 80); y esto es lo que debió sugerir a San Pablo la idea de llamarse *prisionero de Cristo* (Filem. 1 y 9; y Ef. III, 1). ¿Los κάτοχοι eran prisioneros voluntarios de Isis o de Serapis? Preuschen (*Mönchtum und Serapiskult*[2], Giessen, 1903) y Wilcken (*Papyruskunde,* t. I, 2/a. parte, p. 130-2) piensan que aquellos hombres

eran *posesos.* Pero aun cuando *κάτοχος* significara *prisionero,* ¿qué tiene que ver con el *δέσμιος* del Apóstol?

Después de esto no extrañará que las paradojas de la nueva escuela hayan provocado muchas protestas. Anrich niega en su magistral estudio (*Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum,* Gotinga, 1894) toda influencia de los misterios paganos sobre el Cristianismo primitivo. De la misma manera piensan Cumont (*Les religions orientales,* París, 1906, p. XI-XV) y Toutain (*Les cultes païens dans l'empire romain,* t. II, París, 1911, p. 150-9). C. Clemen reduce casi a nada la influencia de los misterios (*Religionsgesch. Erklärung des N. T.,* Giessen, 1909 y *Der Einfluss der Mysterienreligionen auf das älteste Christentum,* Giessen, 1913). Tal es también el parecer de Groton (*Diction. of the apost. Church,* Edimburgo, 1918, t. II, p. 62), quien tiene en cuenta solamente ciertas semejanzas de terminología que cubren ideas totalmente diferentes. Esta posición es poco más o menos la de Kennedy (*St. Paul and the Mystery Religions,* Londres, 1913) y de M. Jones (*The N. T. in the twentieth century,* Londres, 1914, p. 120-161). Sería fácil dar más nombres; mas no podemos omitir a Schweitzer (*Geschichte der paulin. Forschung,* Tubinga, 1911, p. 141-184), cuya crítica, desprovista de amenidad, suele ser juiciosa y penetrante. Mencionemos también a J. Gresham Machen, *The origin of Paul's Religion,* Nueva York, 1921 (cap. VI y VII), obra sólida que un católico podría aprobar sin reservas, si el autor (p. 284-8) no se declarara en guerra abierta contra la eficacia de los Sacramentos *ex opere operato.*

Los católicos se han dedicado, por su parte, a refutar esos sistemas con una prolijidad que nos sentimos tentados a calificar de excesiva: Mangenot, *La doctrine de saint Paul et les mystères païens* (en *Revue du clergé,* t. LXXIV, p. 1 y 258); *La langue de saint Paul et celle des mystères païens* (*Ibid.,* t. LXXV, 1913, p. 129), *Saint Paul et les mystères païens* (en *Revue prat. d'apol.* t. XVI, 1918, p. 176, 241 y 339); Jacquier, *Les mystères païens et saint Paul* (en *Diction. apol. de la foi cathol.* t. III, 1920, col. 964-1014), en que el lector hallará una abundante bibliografía; Venard, *Le christianisme et les religions de mystères* (en *Revue du clergé,* t. CIII, p. 182 y 283). Véase también el artículo del P. Lagrange, *Attis et le christianisme* (en *Revue bibl.* t. XVI, 1919, p. 419-480), y su nota sobre la obra del señor Loisy, *Les mystères païens et le Mystère chrétien* (*Ibid.* t. XVII, 1920, p. 420-446).

NOTA M.—EN CRISTO JESUS

I. Empleo de la fórmula.

Una de las expresiones más características del lenguaje teológico de San Pablo es la fórmula *In Christo Jesu.* Se puede decir que le pertenece como propia, puesto que él la emplea 164 veces, mientras que no la hallamos para nada en los Sinópticos ni en los demás escritos del Nuevo Testamento, exceptuando a San Juan, los discursos de Pablo en los Hechos (IV, 2; XIII, 39) y la *Prima Petri* (III, 16.19; V, 10.14), cuyas relaciones de lenguaje y de ideas con el estilo de Pablo son bien conocidas. San Juan se sirve 24 veces de una fórmula semejante, sobre todo en la alegoría de la Viña (XV, 2.4.5. 6.7.) y en la recomendación hecha por Jesús a sus discípulos de que permanezcan *en* El (VI, 56; XIV, 20; XVI, 33; XVII, 21; I Juan V, 5. 6. 8. 24. 27; III, 6. 24; V, 11.20), así como está El mismo *en* su Padre. El Apocalipsis tiene una vez *ἐν Κυρίῳ* (XIV, 13), como Pablo, y otra vez *ἐν Ἰησοῦ* (I, 9), que nunca emplea San Pablo, porque Ef. IV, 21 es muy diferente.

La fórmula es tan común en San Pablo como rara en otras partes. Aparece en todas las cartas del Apóstol, excepto en la Epístola a Tito; y la excepción es puramente accidental, puesto que las tres Pastorales son evidentemente del mismo autor. Sin embargo, no la hallamos en todas partes en proporciones iguales. Como se podría haberlo supuesto a priori, es mucho más frecuente en las cartas del cautiverio, cuya materia principal es la unión mística de los cristianos con Cristo. La estadística siguiente es proporcionada por Deissmann (*Die neutestam. Formel in Christo Jesu,* Marburgo, 1892), quien se ha especializado en el estudio de esta fórmula:

Epístola	Número	Proporción	*ἐν X. 'I.*	*ἐν Χριστῷ*	*ἐν Κυρίῳ*	*ἐν ᾧ ἐν αὐτῷ*
I Tes.	7	0,87	2	1	4	0
II Tes.	3	0,75	0	0	3	0
Gal.	9	0,75	5	3	1	0

Epístola	Número	Proporción	ἐν Χ. Ἰ.	ἐν Χριστῷ	ἐν Κυρίῳ	ἐν ᾧ ἐν αὐτῷ
I Cor.	23	0,68	7	6	9	1
II Cor.	13	0,58	0	7	2	4
Rom.	21	0,59	8	5	8	0
Filip.	21	2,47	8	2	9	1
Col.	18	2,12	1	2	4	11
Ef.	35	2,69	7	6	8	12
Filem.	5	3,33	1	2	2	0
I Tim.	2	0,22	2	0	0	0
II Tim.	7	1,00	7	0	0	0
Tit.	0	0	0	0	0	0
	164	0,98	48	34	50	29

Tenemos, además, Fil. IV, 13 (*ἐν τῷ ἐνδυναμοῦντί με*), Ef. I, 6 (*ἐν τῷ ἠγαπημένῳ*) y Ef. IV, 21 (*καθὼς ἔστιν ἀλήθεια ἐν τῷ Ἰησοῦ*).

II. Significado de la fórmula.

1. *En San Juan.*—La fórmula que expresa la *circumincesión* de las Divinas Personas: "Yo estoy en mi Padre y mi Padre está en Mí (Juan X, 38; XIV, 10-11)" es extendida por el autor del cuarto Evangelio a las relaciones de Cristo con sus discípulos: "Entonces reconoceréis que Yo estoy en mi Padre y que vosotros estáis en Mí y que Yo estoy en vosotros (Juan XIV, 20)". En otros lugares, Juan afirma que por la posesión del Espíritu de Dios (I Juan III, 24; IV, 13) o, lo que viene siendo lo mismo, de la Caridad, nosotros estamos en Dios y Dios está en nosotros (I Juan IV, 15-16): *Ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστίν, καὶ ὁ μένων ἐν τῇ ἀγάπῃ ἐν τῷ Θεῷ μένει καὶ ὁ Θεὸς ἐν αὐτῷ μένει.* En efecto, por la Caridad participamos de la naturaleza de Dios (II Pedro I, 4) y de su actividad, puesto que nuestro acto sobrenatural es al mismo tiempo de Dios y nuestro; así es que ocurre en nosotros algo análogo a las relaciones de las Divinas Personas entre sí. San Juan explica inmediatamente su pensamiento por la alegoría de la Viña (Juan XV, 1-10). La cepa y las ramas viven de la misma vida, se alimentan de la misma savia, cooperan a la producción de los mismos frutos. Forman un solo ser, tienen una misma acción. He aquí evidentemente una unión semejante a la del Cuerpo Místico de San Pablo y el lenguaje empleado de los dos lados es casi idéntico: El *cuerpo* corresponde a la *cepa de la viña* y los *miembros* corresponden a las *ramas.* Compárece, por ejemplo, Juan XV, 5 con I Cor. XII, 12.27. La única diferencia está en que haciendo hablar San Juan a Jesucristo dice *ἐν ἐμοί* (XV, 4: *μείνατε ἐν ἐμοί, κἀγὼ ἐν ὑμῖν*), mientras que hablando Pablo de Cristo dice *ἐν Χριστῷ*. Según San Juan, permanecer en el Hijo es permanecer en el Padre y recíprocamente (I Juan II, 24); para San Pablo, estar en Cristo y estar en el Espíritu Santo son también dos expresiones equivalentes.

2. *En San Pablo.*—La monografía de Deissmann llegó a esta conclusión (*Op. cit.,* p. 97): "La fórmula *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*, creada por San Pablo bajo la influencia de un uso profano preexistente, caracteriza la relación del cristiano con Jesucristo como una especie de presencia local en el Cristo espiritual (místico). Esta idea, que no tiene pareja en ninguna relación de un hombre con otro, podemos concebirla por la analogía de las expresiones *ἐν Πνεύματι* y *ἐν τῷ Θεῷ,* que representan una manera de ser en un elemento espiritual comparable al aire. ¿Es necesario imaginarse esta presencia local en el sentido propio y no como una simple figura de retórica? No podemos decirlo con certeza, pero el sentido local es muy verosímil".

Karl (*Beiträge zum Verständnis... des Ap. Paulus,* 1896) acepta en términos generales las conclusiones de Deissmann, pero se equivoca en relacionar la fórmula de que estamos hablando con la expresión *ἐν βεελζεβούλ* (Mat. XII, 27-28), en que *ἐν* es un puro hebraísmo. J. Weiss, *Paulin. Probleme* (en *Stud. u. Krit.* 1896, primer fasc.) adopta también el significado de Deissmann, pero cree que la locución era de un uso frecuente en el tiempo de Pablo, que la influencia de los Setenta en el caso en que *ἐν* se halla junto a Dios (II Reyes XX, 1; XXII, 30; Salmo XVII (XVIII), 30; Zac. XII, 5) pudo obrar; y, en fin, que *ἐν*, encerrando la idea de límite, indica a menudo la esfera en la que tiene lugar la acción. Sanday (*The Epistle to the Romans*[5], Edimburgo, 1907, p. 161), aunque alabando, también él, el opúsculo del docto profesor, descubre que su manera es un poco sistemática y su concepción un poco demasiado realista. Esta impresión es ciertamente la que deja el trabajo de Deissmann, trabajo de gramático más bien que de exégeta. Sin violencia no se puede reducir la fórmula a un concepto perfectamente idéntico. Es menester tener en cuenta que el hábito resta fuerza al significado de las expresiones usuales, y considerar la reacción producida por las ideas cercanas, la influencia ejercida por ciertas alianzas de palabras y otros fenómenos del mismo género.

He aquí el resultado al que nos ha llevado un examen atento de los diversos elementos del problema: *a*) En virtud de la teoría del Cuerpo Místico, formamos parte integrante de Cristo, nos *revestimos* de Cristo, estamos sumergidos en Cristo, Cristo está en nosotros y nosotros estamos en El. Tal es el sentido ordinario y por así decir técnico de la fórmu-

la *In Christo Jesu* en San Pablo, en particular cuando se trata de la vida sobrenatural del cristiano o de la unión de los cristianos entre sí. En semejante caso, la fórmula *In Christo Jesu* puede ser reemplazada por la fórmula *In Spiritu*, sin que para esto haya que admitir la identidad entre Cristo y el Espíritu Santo, identidad que una exégesis perversa quiere deducir de II Cor. III, 17.—*b*) Pero muy a menudo se esfuma el sentido, y la fórmula *In Christo* casi no significa más que cristianamente, desde el punto de vista cristiano, conforme a los principios del Cristianismo; y podría ser reemplazada por *In evangelio*, con lo que a veces es substituida: Gal. I, 22 (*ἐκκλησίαι ἐν Χ.*); II Cor. XII, 2 (*Οἶδα ἄνθρωπον ἐν Χ.*); I Cor. III, 1; (*νήπιοι ἐν Χ.*). Véanse: Rom. XVI, 17; I Cor. XV, 58; II Cor. II, 12; Col. III, 18-20. La antítesis de *ἐν Χριστῷ* sería, según esto, *ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ* (compárese Gal. I, 13-14 con I Cor. IV, 17) o *ἐν τῷ νόμῳ* (compárese Rom. III, 19 con I Tes. II, 14), etc.—*c*) Es necesario también tener en cuenta la influencia de los Setenta, mucho más grande de lo que admite Deissmann, sobre todo si se considera a los deuterocanónicos. La partícula hebrea *b^e*, traducida por *ἐν* en los Setenta, designa el *instrumento*, el *apoyo*, la *sociedad*, el *límite*. El Apóstol construye con *ἐν* los verbos *glorificarse* (II Tes. I, 4; I Cor. I, 31; III, 21; II Cor. V, 12; X, 15, etc.), *tener confianza* (I Tes. II, 2; Filip. III, 3.4), *regocijarse* (Col. I, 24; Filip. I, 18). Los Setenta hacen con frecuencia lo mismo con el verbo *esperar*; así es que se puede pensar que en estos casos la fórmula *In Christo Jesu* sigue la analogía de los otros complementos y no tiene su propio valor especial.

III. En Cristo y en el Espíritu.

Gunkel (*Die Wirkungen des h. Geistes*, Gotinga, 1888) ha subrayado las relaciones estrechas y constantes que existen entre las fórmulas *ἐν Χριστῷ* y *ἐν πνεύματι*. Y concluye (p. 97): "Todas las operaciones del *πνεῦμα* aparecen en otros lugares como operaciones de Cristo". En efecto, las virtudes y los dones sobrenaturales son acompañados indistintamente por cualquiera de las dos fórmulas: *πίστις* (I Cor. XII, 9; Gal. III, 26), *ἀγάπη* (Col. I, 8; Rom. VIII, 39), *εἰρήνη* (Rom. XIV, 17; Filip. IV, 7); de la misma manera los verbos que expresan el estado o la acción: *εἶναι* (Rom. VIII, 9; I Cor. I, 30), *στήκειν* (Filip. I, 27; I Tes. III, 8) *σφραγίζεσθαι* (Ef. IV, 30; Ef. I, 13), *λαλεῖν* (I Cor. XII, 3; II Cor. II, 17), *ἡγιασμένος* (Rom. XV, 16; I Cor. I, 2), *πληροῦσθαι* (Ef. V, 18; Col. II, 10). En ésta lista, la primera citación está ligada a la fórmula *ἐν πνεύματι*, la segunda a la fórmula *ἐν Χριστῷ* o a otra semejante.

La mejor manera de estudiar este fenómeno de compenetración es examinar en una concordancia los ejemplos de la fórmula *ἐν Χριστῷ* y tratar de reemplazarla por la fórmula *ἐν πνεύματι* y luego hacer la contraprueba reemplazando *ἐν πνεύματι* por *ἐν Χριστῷ*. Se comprobará: A) que las fórmulas pueden cambiarse muy a menudo sin verdadero cambio de sentido y que cuantas veces *ἐν Πνεύματι* designa *con certeza* al Espíritu Santo, se puede hacer la substitución por *ἐν Χριστῷ*, a menos que se trate especialmente de *carismas* (como en I Cor. XII, 3; XIV, 16).—B) que, sin embargo, el cambio es imposible en tres casos: *a*) cuando se trata de que Dios nos ama, nos escoge, nos predestina "en Cristo" (Rom. VIII, 39; II Cor. V, 19; Ef. I, 3, etc.); *b*) cuando se trata de Cristo en su calidad de segundo Adán, es decir, en su mediación redentora (Rom. III, 24; I Cor. XV, 22; Ef. II, 13; IV, 32; II Tim. II, 10, etc.); *c*) cuando la locución *ἐν Χριστῷ* quiere decir lo equivalente a "desde el punto de vista cristiano, en cristiano", etc. (Rom. XVI, 3.9.10; I Cor. III, 1; IV, 15.17; II Cor. XII, 2; Gal. I, 22; Filip. I, 13; etc.).—C) Que aun donde es absolutamente posible la substitución, hace desaparecer casi siempre una diferencia de matiz sumamente delicada, como la que se produciría, en la descripción del Cuerpo Místico, poniendo el alma en lugar de la cabeza o al contrario.

Deissmann (*Op. cit.* p. 84) afirma que la fórmula *ἐν πνεύματι* está tomada por San Pablo quince veces por diecinueve en el sentido específico de *ἐν Χριστῷ*. Pero si examinamos cada caso con un poco de rigor, estaremos lejos del cálculo. *a*) De esta manera, I Cor. XII, 9 (*ἑτέρῳ πίστις ἐν τῷ αὐτῷ πνεύματι*) y Gal. III, 26 (*υἱοὶ Θεοῦ ἐστε διὰ πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*) no tienen más que un parecido aparente; porque, aparte de que en el primer ejemplo se trata de la fe carismática y en el segundo de la fe justificante, es muy probable que *ἐν Χ. Ἰ* deba unirse a *υἱοὶ Θεοῦ ἐστε* y no a *διὰ πίστεως*. Véase la pág. 301.—*b*) Rom. VIII, 9 (*οὐκ ἐστὲ ἐν σαρκὶ ἀλλὰ ἐν πνεύματι*) y I Cor. I, 30 (*ἐξ αὐτοῦ ὑμεῖς ἐστε ἐν Χ. Ἰ*) no se pueden ligar sin reservas, porque no es seguro que *ἐν πνεύματι* designe al Espíritu Santo, pues *ἐν Χ. Ἰ* no depende de *ἐστε* sino de *ἐξ αὐτοῦ ἐστε*.— *c*) Filip. I, 27 (*στήκετε ἐν ἑνὶ πνεύματι, μιᾷ ψυχῇ*) no puede ser puesto en paralelo con Filip. IV, 1 (*στήκετε ἐν κυρίῳ*), porque *πνεῦμα* no es el Espíritu Santo, como lo prueba la sinonimia de *ψυχή*. — *d*) I Cor. XII, 9 (*χαρίσματα ἰαμάτων ἐν τῷ αὐτῷ πνεύματι*) y Rom. VI, 23 (*τὸ χάρισμα τοῦ Θεοῦ ζωὴ αἰώνιος ἐν Χ. Ἰ*) no tienen nada de común, porque *χάρισμα* designa aquí cosas muy diferentes y sobre todo porque *ἐν Χ. Ἰ.* se aplica a *ζωὴ αἰώνιος*. — *e*) Col. I. 8 (*τὴν ὑμῶν ἀγάπην ἐν πνεύματι*) no debe ser

comparado a Rom. VIII, 39 (*ἀπὸ τῆς ἀγάπης τοῦ Θεοῦ τῆς ἐν X. 'I.*), porque en este último caso se trata del amor de Dios *por nosotros* y Jesucristo cumple su oficio ordinario de mediador. — *f*) ¿Acaso en Rom. II, 29 (*περιτομὴ καρδίας ἐν πνεύματι οὐ γράμματι*) se trata del Espíritu Santo, para que esté uno autorizado a ligar ese pasaje con Col. II, 11 (*ἐν ᾧ [Χριστῷ] καὶ περιετμήθητε*)? — *g*) Gal. V, 16 (*πνεύματι περιπατεῖτε*) no contiene la fórmula típica y no hay por qué hacer ninguna comparación con Col. II, 6 (*ἐν αὐτῷ [Χριστῷ] περιπατεῖτε*). — *h*) I Cor. XII, 3 (*ἐν πνεύματι Θεοῦ λαλῶν*) y II Cor. II, 17 (*ἐν Χριστῷ λαλοῦμεν*) no tienen más que una semejanza engañosa: la prueba de ello es que ninguna de las dos locuciones puede ser substituida por la otra.

En suma, la equivalencia de las fórmulas *ἐν Χριστῷ* y *ἐν Πνεύματι* es muy circunscrita. Y aun donde existe hay una diferencia de matiz que no es despreciable.

NOTA N.—EL EVANGELIO

I. El Evangelio fuera de San Pablo.

1. *Empleo de la palabra.*—La palabra "evangelio" aparece 60 veces en San Pablo, por 16 veces en otras partes; y el verbo "evangelizar", 20 veces, por 33 veces en otros lugares. Es innegable que ambas palabras faltan en la Epístola a los Hebreos, que San Juan las emplea solamente en el Apocalipsis (una vez el substantivo y dos veces el verbo *en la voz activa*), que San Lucas se sirve frecuentemente del verbo pero parece evitar adrede el substantivo, porque no lo pone sino en labios de San Pablo y de San Pedro (Hechos XV, 7; XX, 24). — La ausencia de la palabra "evangelio" en San Lucas, San Juan y la Epístola a los Hebreos, es tanto más extraordinaria por cuanto este término entró desde el principio en el lenguaje cristiano. ¿Sería esto porque el sentido especial de "buena nueva" no era todavía suficientemente conocido del público no cristiano?

2. *Sentido de la palabra en los Sinópticos.*—*Εὐαγγέλιον* (en singular en Homero, en plural en el dialecto ático) significaba el *presente dado al correo de una buena nueva* o también el *sacrificio ofrecido con ocasión de una buena nueva.* Con posterioridad, esa palabra se empleó para significar la *buena nueva* misma; pero esta acepción, que no ha sido comprobada con anterioridad a la época de Augusto, es extraña a la lengua de los Setenta, porque en II Reyes IV, 10 y XVIII, 22 el sentido es "regalo por una buena nueva" y en II Reyes XVIII, 25 es casi seguro que se debe leer *εὐαγγελία* en femenino (como en II Reyes XVIII, 20.27) en lugar de *εὐαγγέλια* (Swete).

Es curiosa e instructiva la comparación de los Sinópticos.

MARCOS	MATEO	LUCAS
a) I, 1: *τὸ εὐαγγέλιον Ἰησοῦ Χρ.*		

MARCOS	MATEO	LUCAS
b) I, 14: τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Θεοῦ		
c) I, 15: τὸ εὐαγγέλιον		
d)	IV, 23: τὸ εὐαγ. τῆς βασιλείας IX, 35: τὸ εὐαγ. τῆς βασιλείας	(IV, 13)
e) VIII, 35: ἕνεκεν ἐμοῦ καὶ τοῦ εὐαγ.	(XVI, 25)	(IX, 24)
f) X, 29: ἕνεκεν ἐμοῦ καὶ τοῦ εὐαγ.	(XIX, 29)	(XVIII, 29)
g) XIII, 10: τὸ εὐαγγέλιον	XXIV, 14: τὸ εὐαγ. τῆς βασιλείας	
h) XIV, 9: τὸ εὐαγγέλιον	XXVI, 13: τὸ εὐαγγέλιον τοῦτο	
i) XVI, 5: τὸ εὐαγγέλιον		

San Marcos tiene simplemente "el Evangelio" seis veces por ocho (*c e f g h i*), como si se tratara de una noción perfectamente conocida. Solamente una vez (*a*) dice "el Evangelio de Jesucristo" y otra (*b*) "el Evangelio de Dios". San Mateo tiene tres veces, de cuatro (dos en *d* y una en *g*) la fórmula estereotipada "el Evangelio del reino". San Lucas evita la palabra en los tres casos (*d e f*) en que el texto corre paralelamente al de los otros Sinópticos.

La primera vez que San Marcos habla del Evangelio (después de su prefacio), define su contenido, I, 14-15: "Postquam traditus est Joannes, venit Jesus in Galilaeam, praedicans *Evangelium regni Dei* et dicens: Quoniam impletum est tempus, et appropinquavit regnum Dei: poenitemini et credite *Evangelio*". El señor Harnack restringe demasiado el contenido del Evangelio cuando lo coloca únicamente en la cercanía del reino (*Entstehung und Entwickelung der Kirchenverfassung*, etc. Leipzig, 1910, p. 202). No, el Evangelio no es solamente *la proximidad* del reino; es más bien el *reino* que llega. En efecto: *a*) En Marcos, VIII, 35 y X, 29, Jesús dice: quien sacrifique todo *por Mí y por el Evangelio* recibirá el céntuplo. ¿Acaso se explica esto con la *proximidad* del reino de Dios? — *b*) San Mateo suprime, en los pasajes paralelos (XVI, 25; XIX, 29), la palabra "Evangelio", sin duda porque lo considera como implícitamente contenido en Cristo cuyo Evangelio es el mensaje. — *c*) San Lucas hace lo mismo una vez (IX, 24), mientras que la otra vez (XVIII, 29) reemplaza a ἕνεκεν τοῦ εὐαγγελίου por ἕνεκεν τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ, considerando el contenido del Evangelio como igual en extensión al reino mismo. — *d*) Cualquiera que sea el sentido preciso del título de San Marcos (Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰ. Χ.), no favorece la tesis del señor Harnack.

II. El Evangelio en San Pablo.

1. *Evangelizar y Evangelio.*—Conviene comenzar por el verbo εὐαγγελίζεσθαι, menos técnico que el substantivo εὐαγγέλιον. Este verbo está tomado una vez por San Pablo en el sentido profano (I Tes. III, 6), pero en todos los demás lugares tiene el significado religioso vulgarizado por los Setenta (Is. XL, 9; LII, 7; LX, 6; LXI, 1, etc.). Se emplea a menudo de una manera absoluta y significa por sí solo "predicar el Evangelio" (9 veces por 19) como nuestro "evangelizar"; así es que puede estar acompañado de un régimen en dativo (Rom. I, 15; I Cor. XV, 2; Gal. I, 8.11; IV, 13), o del acusativo con εἰς (II Cor. X, 16). Cuando es expresado el objeto de la predicación, es el Evangelio mismo (I Cor. XV, 1; II Cor. XI, 7) o un sinónimo del Evangelio (Gal. I, 8-9): los bienes mesiánicos (Rom. X, 15, citando a Is. LII, 7), la fe (Gal. I, 23), la paz (Ef. II, 17, con alusión a Is. LVII, 19), la insondable riqueza de Cristo (Ef. III, 8), y, en fin, Cristo mismo (Gal. I, 16). Conviene que nos fijemos en esta última expresión: "predicar a Cristo".

San Pablo emplea también frecuentemente la palabra "Evangelio" de una manera absoluta (28 veces por 60). Se trata entonces, en el más amplio sentido del término, de la buena nueva que Jesucristo ha venido a anunciar al mundo. Casi no es necesario notar que el Evangelio no significa jamás el conjunto de las acciones y de los discursos del Salvador, ni mucho menos el libro en que están relatados esos hechos y esos discursos. Tampoco opone San Pablo el Evangelio a la Ley; no conoce más que la antítesis fe y Ley; quizá fue Marción quien creó la antítesis Evangelio y Ley (véase Tertuliano, *Adv. Marcion.* I, 19, 21; IV, 1, 4; San Ireneo, *Haereses,* IV, 3). Al contrario, con frecuencia el Evangelio es puesto en correlación con la promesa: el Evangelio es la promesa realizada; la promesa es el Evangelio en perspectiva (véase Rom. I, 1-2; Ef. III, 6; Hechos XIII, 32).

Habiendo tomado ya el Evangelio un sentido técnico que permite emplearlo absolutamente, la noción etimológica de "*buena* nueva" puede no ser ya siempre notoria; especialmente en los Setenta las palabras εὐαγγελίζεσθαι y εὐαγγέλιον tienen necesidad de ser determinadas para expresar una buena nueva (II Reyes XVIII, 27; I Reyes I, 42; Is. LII, 7: εὐαγγελιζόμενος ἀγαθά); y Josefo (*Bell.* II, XVII, 4) pudo decir δεινὸν εὐαγγέλιον. De esto resulta también que el Evangelio tiende a significar ya no solamente un conjunto de verdades, sino un conjunto de instituciones salvadoras: "Virtus enim Dei est in salutem omni credenti" (Rom. I, 16). La misma evolución semántica comienza a producirse respecto a un sinónimo del Evangelio, el *Misterio* (I Cor. IV, 1: *dispensatores mysteriorum Dei*).

Cuando el Evangelio no es empleado de una manera absoluta, es determinado, ya por un adjetivo (II Cor. XI, 4; Gal. I, 6: εὐαγγέλιον ἕτερον), ya por una frase incidental (Gal. I, 11; II, 2; I Cor. XV, 1: el Evangelio que yo predico), ya por un genitivo de cosa (II Cor. IV, 4: el Evangelio de la gloria de Cristo; Gal. II, 7: el Evangelio de la circuncisión y de la incircuncisión; Ef. I, 13: el Evangelio de vuestra salvación; VI, 15: el Evangelio de la paz; I Tim. I, 11: el Evangelio de la gloria del Dios bendito), o más a menudo de alguien (Dios, 6 veces; Cristo, 10 veces; Pablo, 6 veces). En cuanto al *Evangelio de Dios* no es dudoso el sentido: es el Evangelio cuyo autor es Dios (Rom. I, 1; XV, 16; II Cor. XI, 7; I Tes. II, 2.8.9). En cuanto al *Evangelio de Pablo* y al *Evangelio de Cristo*, es menos cierto el sentido.

2. *El Evangelio de Pablo.*—Cuando San Pablo habla de su evangelio, entendiéndolo por "el Evangelio predicado por él" o por su "predicación del Evangelio", es mínima la diferencia en cuanto al sentido y el asunto no tiene interés sino desde el punto de vista filológico. Y es menester confesar que la significación activa (predicación) no es sugerida por la forma de la palabra griega; que si existe es al menos excepcional y que no es exigida de una manera decisiva por ningún ejemplo. En efecto, en esta frase: "Los que predican el Evangelio deben vivir del Evangelio" (I Cor. IX, 14), el Evangelio no es la predicación sino el Evangelio predicado, pues de otra manera habría que tomar la palabra Evangelio en dos sentidos diferentes en la misma frase. Se dice *vivir del Evangelio* (de las instituciones evangélicas), como se dice vivir del altar. De la misma manera, "el Evangelio de los circuncisos o de los incircuncisos" (Gal. II, 7) puede muy bien ser el Evangelio destinado a los Judíos o a los Gentiles y no la predicación a los unos o a los otros. Si esta última acepción halla un apoyo en el contexto (II, 8), la primera es favorecida por el texto mismo (πεπίστευμαι τὸ εὐαγγέλιον τῆς περιτομῆς, véase I Tim. I, 11; I Tes. II, 4). Así es que más vale entender estas expresiones "mi evangelio, nuestro evangelio" (Rom. II, 16; XVI, 25; II Cor. IV, 3; II Tes. II, 14; II Tim. II, 8) del Evangelio confiado a Pablo más bien que del anuncio mismo del Evangelio. Este sentido es confirmado por la identificación del Evangelio con el misterio (Ef. VI, 19: τὸ μυστήριον τοῦ εὐαγγελίου) y por textos como éste (Rom. XVI, 25): κατὰ τὸ εὐαγγελιόν μου καὶ τὸ κήρυγμα Ἰησοῦ Χριστοῦ, en que κήρυγμα no es la predicación de Cristo sino el mensaje relativo a Cristo (sentido pasivo); y este otro (I Cor. XV, 1): τὸ εὐ. ὃ εὐηγγελισάμην ὑμῖν. Véase Gal. I, 11: τὸ εὐ. τὸ εὐαγγελισθὲν ὑπ' ἐμοῦ, Gal. II, 2: τὸ εὐ. ὃ κηρύσσω. — Sin embargo, el sentido activo parece preferible en I Tes. I, 5: "Evangelium nostrum non fuit ad vos in sermone tantum, sed et in virtute, et in Spiritu sancto, et in plenitudine multa, sicut scitis quales fuerimus in vobis propter vos". Y sería también el más indicado en Rom. I, 1. 9; II Cor. II, 12; VIII, 18; X, 14, etc.

III. El Evangelio de Cristo.

Zahn (*Einleitung in das N. T.*[3], Leipzig, 1907, t. II, p. 169-171), Harnack (*Entstehung der Kirchenverfassung*, etc. de 216-217) y Seeberg (*Das Evangelium Christi*, Leipzig, 1905, p. 45-47) quieren ver en este genitivo un genitivo de autor (el Evangelio traído o promulgado por Cristo). Esgrimen cinco argumentos en favor de esta opinión: *a*) La analogía de la expresión "Evangelio de Dios". — *b*) La analogía de la expresión "mi Evangelio", en que tenemos igualmente un genitivo subjetivo. — *c*) La locución "el Evangelio de Nuestro Señor Jesús" (II Tes. I, 8), en que no puede tratarse de un Evangelio que tenga a Jesús por objeto, sino ciertamente de un Evangelio predicado por Jesús. — *d*) La analogía de la locución "el testimonio de Cristo" (I Cor. I, 6), es decir, el testimonio rendido por Cristo.— *e*) El hecho de que cuando Pablo quiere hablar del Evangelio *que concierne* a Cristo, dice explícitamente "el Evangelio de Dios *acerca de* su Hijo" (Rom. I, 3).

Sin embargo, la gran mayoría de los exégetas se decide a favor del otro significado: El Evangelio relativo a Cristo, que tiene por objeto a Cristo. — *a*) En efecto, el Apóstol establece siempre una estrecha relación entre el Evangelio de Cristo y la predicación acerca de Cristo. Cuando dice que anunció el *Evangelio de Cristo* hasta en Iliria, agrega a guisa de comentario: "porque cuido de predicar el Evangelio donde no ha sido pronunciado el nombre de Cristo" (Rom. XV, 20). — *b*) En lugar de *Evangelio de Cristo*, dice también "el Evangelio de la gloria de Cristo" (II Cor. IV, 4), es

decir, del Cristo glorioso; y es claro que aquí el sentido no es subjetivo sino objetivo, como en "el Evangelio de nuestra salvación (Ef. I, 13), el Evangelio de la paz" (Ef. VI, 15). — *c*) Las analogías invocadas son inciertas; muchas pueden ser retorcidas: por ejemplo, el *testimonio de Cristo* no es el testimonio rendido por Cristo, sino el que se rinde a Cristo. Véase a Heinrici o a Cornely acerca de I Cor. I, 6.

De todo esto resulta que no hay ningún motivo serio para abandonar en este punto la exégesis tradicional y que el *Evangelio de Cristo* no es, en San Pablo, el Evangelio traído a los hombres por Cristo, sino el Evangelio cuyo objeto y tema principal es Cristo.

NOTA O.—LENGUAJE PSICOLOGICO DE SAN PABLO

Siete términos son de un uso frecuente y característico: el *corazón* (καρδία), la razón o más bien el *intelecto* (νοῦς), la *conciencia* (συνείδησις), el *cuerpo* (σῶμα), la *carne* (σάρξ), el alma (ψυχή) y el *espíritu* (πνεῦμα). No insistiremos aquí en los tres primeros, que, por lo demás, son suficientemente claros. Los otros cuatro se dividen en dos grupos —el cuerpo y la carne, el alma y el espíritu— que constituyen el hombre exterior y el hombre interior.

I. Nocion de la palabra "cuerpo".

1. *Empleo de la palabra.*—En Homero, σῶμα significa siempre *cadáver*; el cuerpo vivo se llama δέμας. Pero el uso cambió en seguida y σῶμα designó el organismo, vivo o muerto, de los hombres y de los animales. Para San Pablo, las dos condiciones esenciales son la diversidad de los órganos y la unidad del principio vital. De 89 casos, la palabra "cuerpo" está tomada por San Pablo 66 veces en el sentido de *cuerpo humano*, vivo o muerto; 5 veces significa por extensión el *cuerpo* de las plantas y de los astros, con ocasión también del cuerpo humano resucitado (I Cor. XV, 37-40); 15 veces designa en lenguaje figurado el *Cuerpo Místico* de Cristo; una vez es la *realidad* por oposición a la sombra (Col. II, 17). Quedan por examinar tres casos.

2. *Casos notables.*—*a*) Rom. VI, 6: "Nuestro hombre viejo fue crucificado con El a fin de que fuese destruido el cuerpo del pecado". El *cuerpo del pecado* (τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας) casi no puede ser otra cosa que el cuerpo en cuanto está sometido a la influencia del pecado. El cuerpo no es destruido en sí mismo por el Bautismo; lo es bajo cierto aspecto: en cuanto

perteneciente al pecado; y de tal suerte es destruido, "que ya no estamos al servicio del pecado". Compárense las expresiones "carne de pecado" (Rom. VIII, 3), "el cuerpo de la muerte" (Rom. VII, 24), "el cuerpo de la carne" (Col. II, 11). La antigua explicación que ve en "el cuerpo del pecado" el conjunto, la suma, la totalidad del pecado, no parece admisible por el léxico y el contexto. — *b*) Col. II, 11: "Sois circuncisos con una circuncisión espiritual (que consiste) en el despojamiento del cuerpo de la carne". Se debe entender el *cuerpo de la carne* como el cuerpo del pecado: es el cuerpo carnal, el cuerpo entregado a los instintos de la carne. Se puede abandonar este cuerpo suprimiendo la relación que lo liga a la carne. La misma expresión, Col. I, 22 (en que se trata del Cuerpo de Jesús) tiene un sentido completamente diferente; significa "el cuerpo de carne" en el sentido propio. — *c*) Ef. II, 16: Cristo se propone reconciliar a Judíos y Gentiles "en un solo cuerpo". La expresión ἐν ἑνὶ σώματι equivale, en cuanto a la idea, a εἰς ἕνα καινὸν ἄνθρωπον del versículo precedente. Así es que designa al *Cuerpo Místico de Cristo* y no su Cuerpo real crucificado, como lo han pensado San Juan Crisóstomo y su escuela, así como varios exégetas modernos, que se apoyan en el pasaje paralelo (Col. I, 22: ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ).

II. Nocion de la palabra "carne".

1. *El sentido peyorativo de la palabra "carne".*—Ciertas frases del Antiguo Testamento tendían a dar a la palabra *carne* una acepción peyorativa: "Toda carne había corrompido sus caminos" (Gen. VI, 12). — "Mi espíritu no permanecerá en el hombre para siempre porque éste es carne" (Gen. VI, 3). El lenguaje filosófico de los estoicos se inclinaba del mismo lado. Desde que Epicuro había hecho de la carne la sede del placer y del dolor y la fuente de la bienaventuranza, los estoicos hacían gran ostentación de desprecio a la carne. La prueba está en Séneca, en Plutarco, en Marco Aurelio y sobre todo en Epicteto, quien se goza en designar a la carne con un diminutivo despreciativo (σαρκίδιον). Véase a Heinrici, *Meyer's Kommentar*[8], acerca de Cor. II, 16, p. 112-114. Es muy posible que esta reacción del estoicismo contra la doctrina de Epicuro haya influido en el lenguaje de San Pablo. Al contrario, el dualismo de Platón, aun mitigado por Filón, no tiene nada de común con la concepción paulina de la carne. Según San Pablo, la carne es imperfecta si se la compara con el espíritu; es débil e impotente con relación a los bienes sobrenaturales; es perversa por el solo hecho de que contraría la acción del Espíritu Santo. El sentido peyorativo de la palabra *carne* nace siempre de una de estas antítesis expresas o tácitas. Lo mostrará el examen de los textos.

2. *La carne en el lenguaje de Pablo.*—La palabra *carne* (empleada 91 veces por San Pablo) tiene tres acepciones principales.

A) *La carne es la materia animada.*—Más exactamente, sería la parte fibrosa y muscular del cuerpo por oposición a los huesos (Luc. XXIV, 39) y a la sangre; pero San Pablo toma la parte por el todo; y, prácticamente, la carne es para él el cuerpo, sin la idea de organismo. Este especial significado no presenta obstáculo a la sinonimia general de los términos, que pueden substituirse mutuamente a menudo sin una notable diferencia de sentido: "ausente por la carne (Col. II, 5), vivir, permanecer, conversar en la carne (Gal. II, 20; Filip. I, 24; II Cor. X, 3), nuestra carne mortal (II Cor. IV, 11), la semejanza de la carne (Rom. VIII, 3), la debilidad de la carne (Gal. IV, 13-14), el aguijón de la carne (II Cor. XII, 7), la tribulación en la carne (I Cor. VII, 28; véase Col. I, 24; II Cor. VII, 5), la faz en la carne (Col. II, 1), la carne de Cristo (Ef. II, 15; Col. I, 22; véase I Tim. III, 16)". A veces el uso bíblico impone *carne* en lugar de cuerpo: cuando se trata de la circuncisión (Rom. II, 28: la circuncisión en la carne; Gal. VI, 12-13; Ef. II, 11; Col. II, 13) y cuando se trata del matrimonio (I Cor. VI, 16; Ef. V, 31: "erunt duo in carne una" [o más bien *in carnem unam*, εἰς σάρκα μίαν] según Gen. II, 24). — Lo opuesto de la carne no es el alma sensitiva (ψυχή) —porque ésta entra en la noción de carne— sino el *alma intelectiva* (πνεῦμα), I Cor. V, 5: "tradere hujusmodi satanae in interitum carnis, ut spiritus salvus sit in die Domini". La palabra *carne* puede tener, por el hecho de esta oposición física, un sentido peyorativo.

B) *La carne es la naturaleza humana con una idea accesoria de debilidad; por extensión, es la descendencia o parentesco natural.* Conforme al uso bíblico, "toda carne" significa "todo hombre" (Rom. III, 20; I Cor. I, 29; Gal. II, 16). La idea accesoria de debilidad aparece sobre todo en la expresión "la carne y la sangre" (I Cor. XV, 50; Gal. I, 16; Ef. VI, 12). Puede resultar también de una oposición tácita con alguna cosa superior a la naturaleza: "glorificarse en la carne (II Cor. XI, 18), no confiarse en la carne (Filip. III, 3-4), no conocer a nadie según la carne (II Cor. V, 16); sabios según la carne (I Cor. I, 26), los señores según la carne (Ef. VI, 5; Col. III, 22), querido según la carne (Filem. 16)". — La misma oposición, expresa o tácita, podrá afectar a la palabra *carne* en el sentido de descendencia "o parentesco natural". Jesucristo desciende de David según la carne (Rom. I, 3; véase IX, 5); Abraham es el ancestro de los Judíos según la carne (Rom. IV, 1); Pablo es el hermano de ellos según la carne (Rom.

IX, 3) y los llama carne suya (Rom. XI, 14). Pero "Israel según la carne" (I Cor. X, 18) hace compañía a Israel según el espíritu, a "el Israel de Dios" (Gal. VI, 16); los "hijos de la carne" son opuestos a los hijos de Dios (Rom. IX, 8); Isaac e Ismael son hijos de Abraham, el uno según la carne, el otro según el espíritu, porque este último es hijo del milagro e hijo de la promesa (Gal. IV, 23.29).

C) En fin, la carne es la naturaleza tal como ésta existe en el orden actual, viciada por el pecado, infectada por la concupiscencia. En lugar de ser simplemente físico el sentido peyorativo, como en el parágrafo anterior, aquí viene siendo moral. La carne no es ya solamente la parte débil, caduca, material, terrena, del hombre; tiene una relación —ya de origen, ya de tendencia, ya de conexión— con el pecado. Esta acepción, frecuente en los capítulos VII y VIII de la Epístola a los Romanos y en el capítulo V de la Epístola a los Gálatas, se encuentra también en otros lugares (II Cor. X, 2; Ef. II, 3; Col. II, 18, etc.). A menudo se personifica entonces a la carne, la cual tiene deseos, proyectos, una voluntad y es el rival del Espíritu Santo o del espíritu nuevo que la Gracia crea en nosotros. Sin embargo, el sentido peyorativo moral se atenúa tanto a veces, que casi se confunde con el sentido físico.

III. Nocion de la palabra "alma".

El alma (*anima* o *animus*, véase ἄνεμος "viento"; ψυχή de ψύχω "respirar"; en hebreo *néfésh* "soplo", véase la palabra asiria *napâshu* "soplar") es propiamente el *soplo vital*, indicio de vida y por extensión la vida misma. San Pablo emplea esta palabra trece veces solamente, inclusive dos citaciones (Rom. XI, 3, citando a I Reyes IX, 10; y I Cor. XV, 45, citando a Gen. II, 7) y le da cuatro significados.

A) Vida individual (distinta de ζωή= vida en general): Rom. XI, 3 (se busca *mi alma*= mi vida); Rom. XVI, 4 (expusieron sus cabezas, para [salvar] *mi alma*= mi vida); I Tes. II, 8 (hubiéramos querido no solamente daros el Evangelio sino también *nuestras almas*); Filip. II, 30 (habiendo jugado *su alma*= expuesto su vida).

B) El sujeto de la vida, la persona: Rom. II, 9; XIII, 1 (*toda alma*= toda persona); I Cor. XV, 45 (Adán vino a ser un *alma viviente*= un ser animado, dotado de vida).

C) El alma misma como distinta del cuerpo: II Cor. I, 23 (tomo a Dios por testigo sobre *mi alma*); XII, 15 (con gusto me entregaré para bien de *vuestras almas*). Esto tiene analogía con la expresión ἐκ ψυχῆς (Ef. VI, 6; Col. III, 23) "del fondo del alma", expresión equivalente a ἐκ καρδίας, ἐκ πνεύματος. De hecho, en Filip. I, 27 (στήκετε ἐν ἑνὶ πνεύματι μιᾷ ψυχῇ συναθλοῦντες τῇ πίστει) la locución μιᾷ ψυχῇ equivale casi a ἑνὶ πνεύματι.

D) El alma como principio de la vida sensible: I Tes. V, 23 (τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα). En este sentido el *alma* se distingue del *espíritu*, así como el principio vital se distingue de la razón, aunque ambos proceden de una misma substancia.

El adjetivo ψυχικός posee un sentido ético que es muy importante de notar. Está en oposición implícita con πνευματικός. Y este último indica una relación con el Espíritu de Dios, fuente de la vida sobrenatural; y esto es lo que ψυχικός excluye, o, más bien, lo que no incluye. El hombre ψυχικός es el que no tiene más que la vida natural, sin estar vivificado por el Espíritu Santo. Es muy bien definido por San Judas (19: ψυχικοὶ πνεῦμα μὴ ἔχοντες). Pero el hombre privado del Espíritu de Dios es carnal en realidad y he aquí por qué ψυχικός y σαρκικός llegan a ser casi sinónimos (I Cor. II, 14: "Animalis [ψυχικός] homo non percipit ea quae sunt Spiritus Dei"; Santiago III, 15: *sapientia... terrena, animalis* [ψυχική], *diabolica*). Sin embargo, este sentido peyorativo es menos claro en I Cor. XV, 44.46, en que ψυχικός y πνευματικός indican sobre todo una gradación.

IV. Nocion de la palabra "espíritu".

1. Quizá esta es la palabra que causa mayor perplejidad a los exégetas del Nuevo Testamento. De 145 casos en que es empleada por San Pablo, el sentido *preciso* de la mitad sigue siendo más o menos dudoso y discutible. Apresurémonos a agregar que estas diferencias de matiz no afectan sino rara vez el sentido general de la frase; sin embargo, son de un gran interés para el comentarista deseoso de penetrar hasta donde sea posible en el pensamiento de su texto. — En sentido propio, πνεῦμα significa "el viento, el aire en movimiento" y, por derivación, "el soplo, el aire expirado por los pulmones". Pero podemos pasarnos sin estas dos acepciones, de las cuales la primera no se halla en San Pablo y la segunda aparece en él una sola vez (II Tes. II, 8: ille iniquus, quem Dominus Jesus interficiet *spiritu* oris sui) y esto en una citación tácita de Isaías (XI, 4). — Otro sentido muy común

en la Biblia y en los escritores profanos, el de "substancia inteligente e inmaterial, ángel o demonio", falta también probablemente en San Pablo, porque los dos ejemplos invocados (Ef. II, 2 y I Tim. IV, 1), que varios intérpretes entienden de seres personales, muy bien tienen una significación impersonal.

2. Las diversas acepciones de la palabra "espíritu" pueden reducirse a tres: el principio del pensamiento, en el hombre; la actividad del Espíritu Santo; la persona del Espíritu Santo.

A) *El espíritu como principio del pensamiento, en el hombre.* El ejemplo clásico de esta acepción es II Cor. I, 11, en que el espíritu designa la conciencia psicológica del hombre: "Quis enim hominum scit quae sunt hominis, nisi *spiritus* hominis qui in ipso est". De la misma manera I Cor. VII, 34; I Tes. V, 23; véase II Cor. II, 13 y VII, 13. — Una acepción cercana es la de "pensamiento" en la antítesis: ausente de cuerpo, presente en espíritu (I Cor. V, 3, etc.). — En fin, el espíritu designa a menudo "la manera de pensar o de concebir, el sentimiento, la mentalidad". Frecuente en el Antiguo Testamento (Núm. V, 14.30: espíritu de celos; Is. LXI, 3: espíritu de abatimiento; Os. IV, 12: espíritu de fornicación), no es rara en San Pablo: espíritu de estupor (Rom. XI, 8, citación de Is. XXIX, 10); espíritu del mundo (I Cor. II, 12), espíritu de temor (II Tim. I, 7). Este no es el lugar de examinar si la concepción de un ser espiritual, bueno o malo, que ejerce su influencia en el hombre, no estaría en el origen de esta expresión. En Ef. II, 2 (*spiritus* qui nunc operatur in filios diffidentiae), se duda entre los dos sentidos de influencia impersonal y de ser personal.

B) *La actividad del Espíritu Santo en el hombre o el hombre bajo la influencia del Espíritu Santo.* Cuando San Pablo dice a los Corintios: "Quoniam aemulatores estis *spirituum*" (I Cor. XIV, 12: *ἐπεὶ ζηλωταί ἔστε πνευμάτων*) es evidente que quiere hablar de los carismas, a los que llama también "dones espirituales" (XIV, 1: *ζηλοῦτε τὰ πνευματικά*). Estos *espíritus*, agrega él, están sometidos a los profetas (XIV, 32: *spiritus* prophetarum prophetis subjecti sunt), porque los detentadores de los carismas tienen el libre uso de ellos. Así es como se explica el siguiente pasaje, I Cor. XIV, 14-16: "Nam si orem lingua, *spiritus* (*πνεῦμα*) meus orat, mens (*νοῦς*) autem mea sine fructu est. Quid ergo est? Orabo *spiritu*, orabo et mente; psallam *spiritu*, psallam et mente. Ceterum si benedixeris *spiritu*, qui supplet locum idiotae, quomodo dicet, Amen, super tuam benedictionem? quoniam quid dicas, nescit". Se trata del carisma de la *glosolalia*, en cuya virtud puede orar el neófito en una lengua que ni él ni sus oyentes comprenden. Su *espíritu* (es decir, él mismo bajo el impulso del Espíritu Santo) oraba y bendecía a Dios; pero su intelecto estaba inactivo y el oyente ordinario (*idiota*: el simple cristiano, el no dotado del carisma de interpretación) no podía asociarse a la oración y a las acciones de gracias de aquél, respondiendo *amen*, según la costumbre. — Fuera de casos harto numerosos en que el *espíritu* significa la manifestación carismática del Espíritu Santo (I Tes. V, 19; II Tes. II, 2), *espíritu* tiene las mismas acepciones que en el parágrafo anterior, agregándosele el elemento sobrenatural. De esta manera, el Apóstol dice indistintamente, en la salutación final de las Epístolas: *Que la gracia sea con vosotros* (Rom. XVI, 24; I Cor. XVI, 23; II Cor. XIII, 13; Ef. VI, 14; Col. IV, 18, etc.) o *con vuestro espíritu* (Gal. VI, 18; Filip. IV, 23; II Tim. IV, 22; Filem. 25). La locución "espíritu de fuerza, de caridad y de temperancia" está calcada sobre "espíritu de temor" (II Tim. I, 7); "el espíritu de filiación" sobre "el espíritu de servidumbre" (Rom. VIII, 15); y de la misma manera "el espíritu de fe" (II Cor. IV, 13), "el espíritu de dulzura" (Gal. VI, 1). El problema está en saber si en estas clases de expresiones usuales es siempre percibida con claridad la relación con el Espíritu Santo.

C) *La persona del Espíritu Santo.* De una manera general se puede sentar el principio de que *el Espíritu de Dios, el Espíritu de Cristo* y *el Espíritu Santo* designan a la persona misma del Espíritu Santo y no su acción en nosotros. Sin embargo, la regla parece sujeta a dudas (Hechos VI, 5; X, 38; XI, 24; XIII, 52), aun en cuanto a San Pablo (II Cor. VI, 6: in suavitate, in Spiritu sancto, in charitate non ficta [larga enumeración de trabajos y de virtudes, en medio de la cual aparece el Espíritu Santo]). En todo caso, la regla más segura consiste en examinar si son atribuidas al Espíritu funciones personales o si El es puesto en oposición con las otras dos personas.

3. Todos los exégetas coinciden en declarar que la distinción es muy delicada. Podrá uno darse cuenta de ello, examinando Rom. VIII, 2-16. De diecisiete casos en que aparece la palabra *espíritu*, la Vulgata actual no escribe *Spiritus* con mayúscula sino cuatro veces tan sólo (fuera de las exigencias de la puntuación), es decir, cuando el Espíritu está en oposición, ya con el Hijo, ya con el Padre, o cuando forma antítesis con nuestro *espíritu*, nuestro entendimiento sobrenaturalizado. La Vulgata escribe *spiritus Dei*, tomando sin duda *Dei* en el sentido de *Dios sin distinción de personas* y corrigiendo a la Sixtina, que había adoptado la lección *Spiritus Dei*. Cornely ve al Espíritu Santo en la mayoría de los casos (once veces de diecisiete).

Otro ejemplo muy instructivo sería Gal. V, 16-25. De siete casos, la Vulgata no ve aquí *Spiritus* como nombre propio sino una sola vez; porque la mayúscula inicial es debida a la puntuación, como lo prueba el contexto. Cornely, poco consecuente consigo mismo, pone minúsculas en todas partes. Por lo contrario, Lightfoot (*Galatians*, 1892, p. 210) cree que "en todo este

pasaje el πνεῦμα es evidentemente el Espíritu divino; porque el espíritu humano, dejado a sí mismo, no es el rival de la carne". Sin duda; pero el quid está en saber si se trata de la persona misma del Espíritu Santo o de su acción en nosotros, del Espíritu santificador y vivificador o del alma santificada y vivificada.

NOTA P.— ANGELES Y DEMONIOS

I. El mundo de los espíritus en las ideas judías

1. *Las fuentes.*— Viendo el papel inmenso que los seres sobrenaturales desempeñan en la literatura y en la religión de los pueblos semitas, se extraña uno del poco lugar que ocupan en el Antiguo Testamento, sin exceptuar ni siquiera los libros deuterocanónicos. Oesterley ha tratado de probar que este contraste no es más que aparente y que en la Biblia hay una multitud de alusiones a los genios y a los demonios en forma tácita (*The Demonology of the O. T.* en el *Expositor*, 7/a. serie, t. III, 1907, p. 316-332, 527-544), pero no ha logrado dar probabilidad a su tesis. ¡Qué diferencia con los apócrifos: el *Libro de Enoc*, los *Testamentos de los Doce Patriarcas*, el *Libro de los Jubileos*, la *Vida de Adán!* Una fantasía delirante puebla el Cielo y la tierra de seres sobrenaturales de nombres extravagantes y formas extrañas, que parecen llenar por sí solos el escenario del mundo. Esto es todavía peor en la teología rabínica, exceptuando la Mishna, en que no hay muchas oportunidades para que se produzcan esas especulaciones. Quien se interese por esos sueños extravagantes de cerebros enfermos podrá consultar a cualquiera de los muchos autores que tratan la materia; lo único difícil será escoger. Citemos solamente: Kohut, *Die jüdische Angelologie und Dämonologie*, Leipzig, 1866; Eisenmenger, *Das entdeckte Judenthum*, Koenigsberg, 1711 (detalles muy curiosos sobre el origen, la morada, las funciones y las ocupaciones diarias de los demonios); Weber, *Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schéiften*[2], Leipzig, 1879; Schwab, *Vocabulaire de l'angélologie d'après les manuscrits hébreux de la Biblioth. nat.*, París, 1897 y *Supplément au Vocab. de l'angél.*, 1899; Edersheim, *Life and times of Jesus*[11], Londres, 1901 (apéndice XIII: *Jewish angelology and demonology*, t. II, p. 748-763); Bousset, *Die Religion des Judentums in neutest. Zeitalter*[2], Ber-

lín, 1906; L. Hackspill, *L'angélologie juive à l'époque néo-testamentaire* en *Revue bibl.*, XI, 1902, p. 527-550 (la continuación anunciada sobre la demonología no ha aparecido); J. B. Frey, *L'angélologie juive au temps de J. C.*, en *Revue des sciences phil. et théol.*, V, 1911, p. 75-110; artículos *Angelology* y *Demonology* en la *Jewish Encyclopedia*, t. I y IV; artículos *Angel, Demon, Devil* en el *Diction. of the Bible* y el *Dict. of the apost. Church* de Hastings.

II. Distinción entre ángeles y demonios

1. *Distinción gradual de los buenos y de los malos ángeles.*—En la literatura profana, la palabra *ἄγγελος* (masculina o femenina) significa siempre mensajero o enviado (es el título especial de Iris, *mensajero* de los dioses); jamás tiene el sentido que damos a la palabra *ángel.*—En Homero, *δαίμων* y *θεός* son casi sinónimos. Sin embargo, a menudo se nota una diferencia que aparece sobre todo en el adjetivo *δαιμόνιος*, el cual no es ya el equivalente de *θεῖος*. *Δαίμων* significa la influencia más bien que la persona divina y generalmente es una influencia nefasta. Para Hesíodo, los *δαίμονες* eran semi-dioses, los descendientes de la raza creada por los dioses del Olimpo en el tiempo de la edad de oro. Más tarde, el *δαίμων* fue, en los trágicos, el destino, pero más bien un destino funesto. Sin embargo, el sentido peyorativo no se generalizó y, durante el período más brillante de la literatura griega, *δαίμων* se empleaba lo mismo en buen que en mal sentido. La acusación formulada contra Sócrates fue la de que éste importaba a Atenas divinidades extranjeras (Jenofonte, *Memorab.* I, 1, 1: *καινὰ δαιμόνια εἰσφέρειν*, véase a Platón, *Apol.* 26 B). Es curioso ver a los Atenienses imputar a Pablo las mismas intenciones (Hechos XVII, 18: *ξένων δαιμονίων καταγγελεύς*).—Al contrario, aunque en los Setenta y aun en el Nuevo Testamento la palabra *ἄγγελος* se toma a veces en el sentido vulgar de mensajero, designa casi siempre un espíritu celestial que sirve de intermediario entre Dios y los hombres. Por otra parte, el adjetivo neutro tomado substantivamente, *δαιμόνιον*, tiene siempre un sentido desfavorable, si se exceptúa a Hechos XVII, 18, en que San Lucas hace hablar a los paganos su lenguaje usual. La palabra *δαίμων* no es empleada en la Biblia, salvo en Marcos VIII, 31.

Sabido es que Filón abandona en este punto la tradición bíblica y judaica, para acomodarse lo más posible al lenguaje y a las ideas de los filósofos griegos.

2. *Según el Talmud, como según la Biblia, ángeles y demonios son criaturas, que salieron buenas de las manos de Dios; los demonios no son más que ángeles caídos.*—Nunca pusieron en duda los Judíos esta verdad: a este grado los inmunizaba de los peligros del dualismo griego o persa el dogma de un solo Dios creador de todas las cosas. Se discutía solamente acerca de la época de la creación de los ángeles, fijada en el segundo día por unos y en el quinto por otros, pero se coincidía en decir (según Job XXV, 3; Dan. VII, 10) que el número de ellos ascendía a millones y aun a billones.

¿Cuál fue el origen de los ángeles malos? En la *Vie d'Adam et d'Eve* (12-16, Kautzsch, *Pseudepigr.*, p. 513-514), Satanás refiere cómo invitó Miguel a todos los ángeles, cuando Dios hubo formado al hombre a su propia imagen y semejanza, a que adoraran la imagen de Dios; pero Satanás y sus compañeros se negaron a ello bajo el pretexto de que el hombre les era inferior; por lo cual fueron arrojados del cielo y precipitados a la tierra. El *Libro* (eslavo) *de los secretos de Enoc* (XXIX, 4-5 rec. A; véase XXXI, 36) hace una descripción pintoresca de esta caída.—Otra versión, conciliable, por lo demás, con la primera admitiendo que se trata de otra caída de ángeles, gozó de mucho crédito en la Iglesia primitiva gracias al *Libro de Enoc* (VI-XI): Doscientos ángeles, capitaneados por Semyaza, se prendaron de la belleza de las hijas de los hombres y se unieron a ellas. Por haber enseñado a los hombres la magia, la astrología y otras ciencias funestas, fueron encadenados por los cuatro arcángeles y esperan el juicio en una prisión tenebrosa, lo cual no les impide continuar sus maldades (XIX). Les completan su obra sus descendientes, tan malos como ellos.—En cuanto al origen de los demonios, las divagaciones de los rabinos son innumerables. R. Bechai pretendía que Satanás había sido creado al mismo tiempo que Eva; y daba la singular prueba de que la letra *samech*, con la cual se escribe a veces en hebreo el nombre de Satanás, no aparece antes de Gen. II, 21, donde se refiere la formación de la mujer. Otros pretenden que los demonios fueron creados al sexto día, en el momento en que iba a comenzar el sábado, de suerte que Dios no tuvo tiempo de darles un cuerpo. Algunos dicen que durante ciento treinta años después de haber caído Adán, éste se abstuvo de toda relación conyugal con Eva para no entregar a sus hijos a la maldición. Pero, durmiendo una vez Adán, la diableza *Lilith* tuvo comercio con él, mientras un demonio abusaba de Eva. Del hecho de que Adán engendró, a los ciento treinta años, "un ser semejante a él" (Gen. V, 3), se concluye que hasta entonces había engendrado seres de una naturaleza diferente. En Weber (*Jüd. Theol.*², p. 253-254) y en Eisenmenger (*Entdecktes Judenthum*, t. II, cap. VIII, p. 409-415) se halla una porción de cuentos semejantes.

3. *En la Biblia, en los apócrifos y en el Talmud, los demonios, cualquiera que sea el nombre que se les dé y cualquiera que pueda ser el origen de ellos, siempre se les representa como a seres perversos y nocivos, como los enemigos de Dios, los adversarios del hombre, los instigadores del pecado.—Ni la Biblia, ni los apócrifos, ni el Talmud reconocen una clase de seres espirituales, intermedios entre los ángeles y los demonios, y que no se puedan clasificar ni entre los demonios sujetos a Satanás ni entre los ángeles servidores de Dios.*—Estas dos proposiciones, de una indiscutible verdad y de una extremada importancia, resultan del hecho de que los demonios, siempre en guerra con el hombre, con Dios o con los ángeles buenos, son designados con nombres que los ponen en relación con el mal o con el pecado. La palabra "demonios" tiene siempre en la Biblia un sentido desfavorable. En efecto, *δαιμόνια*, en los Setenta, traduce los diversos nombres de los falsos dioses, *'ĕlîlîm, s"'îrîm, shēdîm,* y se le une necesariamente una idea de impiedad y perversidad. Cada vez que los demonios son designados por un nombre favorable o indiferente, un epíteto o un determinativo impiden el equívoco. La teología judaica, al igual que el Nuevo Testamento, da a los demonios nombres muy característicos que no permiten ni confundirlos con los ángeles buenos, ni clasificarlos en una categoría aparte, entre el bien y el mal: los llama *mazzîqîn* (malhechores), *rûḥîn boshîn* (espíritus malvados), *rûḥîn tûmi'ah* (espíritus impuros).

III. Jerarquía de los ángeles y de los demonios

Los ángeles del Antiguo Testamento casi no se distinguen entre sí. Toda la razón de ser de ellos está en entregar sus mensajes o en ejecutar el mandato divino. De esta manera, la persona desaparece detrás de la función. Sin embargo, el hecho de que a veces son representados como un ejército prueba que se establecía entre ellos cierta jerarquía; porque no hay milicia organizada sin una autoridad reconocida. Tres de esos jefes son nombrados en los libros más recientes: Miguel "el príncipe de Israel" (Dan. X, 21) o "el gran príncipe" (Dan. XII, 1); Gabriel, que explica a Daniel la profecía de Jeremías relativa a las setenta semanas (Dan. VIII, 15-16); Rafael, "uno de los siete ángeles que están delante del trono de Dios para ofrecerle las oraciones de los santos" (Tob. XII, 12-15; Apoc. I, 4). Véase a Lebreton, *Origines du dogme de la Trinité*[4], 1919, *Note H sur les sept esprits qui son devant le trône de Dieu.*

En el período del judaísmo, el grupo de los arcángeles era el más célebre. Comprendía, ora *siete* nombres, ordenados de esta manera en el *Libro de Enoc,* XX: Uriel, Rafael, Raguel, Miguel, Sariel, Gabriel, Remiel; ora *seis,* por ejemplo en el tárgum de Jonatán acerca de Deut. XXXIV, 6; ora *cuatro* solamente (*Enoc,* IX, 1: Miguel, Uriel, Gabriel, Rafael), mencionados sin orden fijo (véanse *Enoc,* X, 1, 4, 9, 11; XL, 2, 9; LIV, 6; LXXI, 8, 9, 12); a veces *cinco* con nombres diferentes (*Orac. Sibyll.* II, 214-215). Otro grupo de espíritus celestiales de que a menudo se trata eran los *Seraphim,* los *Cherubim* y los *Ophanim,* "quienes no duermen jamás y que guardan el trono de la divina majestad" (*Enoc,* LXXI, 7).

La organización militar de los demonios es mucho más completa que la de los ángeles buenos. El *Libro de Enoc* menciona, aparte del general en jefe de doscientos ángeles caídos, a sus veinte decuriones (VI, 7-8); en otros pasajes habla de los centuriones, de jefes de cincuenta y de decuriones (LXIX, 3). Pero de ordinario la organización no es tan minuciosa: se distingue solamente un jefe supremo a quien presta obediencia la masa de los súbditos. Este jefe recibe diversos nombres, de los cuales cada uno puede ser substituido por cualquiera de los otros.—*a*) *Satanás o el diablo.* Satanás es una palabra hebrea que significa "adversario" o "acusador" (parte contraria en juicio) y que ha pasado al árabe (*shayṭân*) y al siríaco (*saṭana*) con el significado del hebreo. Parienta es la palabra asiria *mushtatinu* (hostil) y probablemente también la etíope *Mastêma,* que designa al jefe de los demonios. Satanás es, en hebreo, un apelativo y toma el artículo definido (el Adversario por excelencia), excepto en I Paral. XXI, 1, en que, convirtiéndose en nombre propio, suprime el artículo. Los Setenta lo tradujeron por *διάβολος*, palabra con la que los Arabes hicieron *Iblis*: el equivalente griego *κατήγορος*, bajo la forma *qatîgôr,* se halla en los rabinos y en el Apocalipsis (XII, 10: *ὁ κατήγωρ*). Los autores del Nuevo Testamento dicen indistintamente *ὁ σατανᾶς* y *ὁ διάβολος* y el Apocalipsis estableció formalmente la sinonimia entre los dos términos (XX, 2: *ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος, ὅς ἐστιν Διάβολος καὶ ὁ Σατανᾶς*).—*b*) *Belial.* En hebreo esta palabra no es un nombre propio; etimológicamente significa —aunque haya sido discutida la etimología— "sin provecho, inútil" y por litote "malo, pernicioso". Belial aparece más de treinta veces en los *Testamentos de los patriarcas* bajo la forma Beliar que tiene también en San Pablo (II Cor. VI, 15). La identidad entre Satanás y Belial resulta, por ejemplo, de la *Ascensión de Isaías* (II, 1-4), en que las expresiones "servir a Satanás" y "servir a Belial" son sinónimas.—*c*) *Sammaël* es, en el mismo pasaje de la *Ascensión de Isaías,* otro sinónimo de Satanás. Con frecuencia es mencionado en el Talmud, donde es calificado de "jefe de los satanes" (*Debarim rabba,* c. 11).—*d*) *Asmodeo* es llamado "rey

de los demonios" en las versiones hebraica y aramea del Libro de Tobías (III, 8.17), es presentado como "jefe de los demonios" en el Talmud (*Soṭa* 48 *a-b*) y en el Tárgum del Eclesiastés (I, 12). Era generalmente admitido que Asmodeo derivaba del persa, *aêshma daeva,* pero Moulton (*Expository Times,* t. XI, 1900, p. 257-260) ha negado esta derivación.—*e*) Belzebut (*Ba'ul-zebûb*: "el dios [preservador] de las moscas" de Acarón) es calificado por los Sinópticos de "príncipe de los demonios", bajo la forma *Βεεζεβούλ* o *Βεελζεβούλ* (Mat. XII, 24; Luc. XI, 15: *ὁ ἄρχων τῶν δαιμονίων*) y consiguientemente identificado a Satanás. Del contexto resulta claramente que la palabra está tomada de la terminología de los Judíos.

La sinonimia de todas estas palabras (el Diablo, Satanás, Belial, Asmodeo, Sammaël, Belzebut) es cierta: cada uno de estos personajes es presentado como jefe supremo de todos los demonios y como el generalísimo de todas las falanges hostiles a Dios. Lo que se cuenta del uno es atribuido al otro, en la misma obra o en obras distintas.—Nunca son puestos en oposición; y, cuando son mencionados juntos, desempeñan el mismo papel.—En fin, la sinonimia es afirmada en algunos textos.—Pero lo más importante de notar es que todos esos nombres se emplean en dos acepciones muy diferentes: como seres individuales que guían al ejército de los demonios, y como seres colectivos que representan a todas las potencias hostiles a Dios y que personifican el principio del mal.

IV. Los demonios en la teología de San Pablo

La doctrina de San Pablo acerca de los demonios no tiene nada característico. Y aun apenas si se puede hablar de doctrina, porque el Apóstol se sirve casi siempre del lenguaje usual sin hacer de ello el objeto de una afirmación formal. Nos limitaremos a tres observaciones que prestan cierto interés a las concordancias.

1. *Los demonios y el pecado.*—Satanás fue "homicida desde el origen" (Juan VIII, 44), a causa de la parte activa que tomó en el primer pecado del hombre. Todos los autores sagrados tienen presente en la mente el relato del Génesis (III, 1-13) según el cual "la Serpiente sedujo a Eva por su propia astucia" (II Cor. XI, 3) y saben que a continuación del pecado "la muerte entró en el mundo por la envidia del diablo" (Sab. II, 24). Pero el gran seductor prosiguió su obra de muerte. Es el Tentador por excelencia (I Tes. III, 5: *ὁ πειράζων*. Véase I Cor. VII, 5). No hay lazo que él no tienda a los fieles (II Cor. II, 11; I Tim. III, 7; II Tim. II, 16), ni dificultad que

no suscite a los predicadores del Evangelio (II Cor. II, 17; I Tes. II, 18); pero una fe sincera nos pone a cubierto de sus dardos (Ef. VI, 16) y Dios no permitirá jamás que la tentación sea superior a nuestras fuerzas (I Cor. X, 13. Véase Rom. XVI, 20).

A cada paso se encuentran estas mismas ideas en la Teología judaica. Según los apócrifos y el Talmud, Satanás se sirvió de la serpiente para perder a la primer pareja humana. Después, se aprovecha de la inclinación al mal (*yētser hara'*) con la que a veces parece confundirse. Véase a Weber, *Jüd. Theol.*[2], p. 237 y 252. Antes de haber perdido la imagen de Dios, el hombre era un ser sagrado (*qadōsh*); pero en seguida se hizo profano (*ḥol*) y sujeto a los espíritus perversos (*Bereshith rabba,* c. 23). El *Enoc* etíope (LXIX, 6) cree saber el nombre del seductor de Eva: éste se llamaba, dice, Gadreel.

2. *Morada de los demonios.*—Los demonios habitan de preferencia: *a*) en la atmósfera (Ef. II, 2: *ἄρχων τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος*), en el cielo inferior contiguo a la tierra (Ef. VI, 2: *πρὸς τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις*);—*b*) en los *lugares desiertos* (Mat. XII, 43; Lucas XI, 24: *δι' ἀνύδρων τόπων*. Véase Is. XIII, 21; XXXIV, 14 y la ceremonia del macho cabrío emisario enviado a 'Azazel en el desierto);—*c*) cerca de las *tumbas* (Marc. V, 2; Mat. VIII, 28; Luc. VIII, 27);—*d*) en general, en los *lugares impuros y tenebrosos* (Marcos V, 12; Mat. VIII, 31; Luc. VII, 33 [marranos de Gadara]; Ef. VI, 12: *πρὸς τοὺς κοσμοκράτορας τοῦ σκότους τούτου*, pero quizá esto sea una expresión figurada, como también en Col. I, 13: *τῆς ἐξουσίας τοῦ σκότους*).

Que los demonios habitan en el aire es una opinión muy común en la literatura judía. Según Filón, el aire (es decir, el espacio comprendido entre la tierra y la esfera de la luna) "es la morada de las almas incorporales" (*De somniis,* I, 22, Mangey, I, 641); así es como él llama a los *δαίμονες*, que son para él los ángeles y los demonios. Porque "a quienes los filósofos llaman *δαίμονες* Moisés suele llamar ángeles, que son las almas que vuelan en el aire" (*De gigant.* 2, Mangey, I, 263: *ψυχαὶ δέ εἰσι κατὰ τὸν ἀέρα πετόμεναι*). Véase a Lemonnyer, *L'air comme séjour d'anges d'après Philon,* en *Revue des sciences phil. et théol.* 1907, p. 305-311.—Según R. Bechai (*Explic. du Pentat.* fol. 90, col. 1) los demonios se dividen en tres clases: hay unos que residen en el aire y éstos son los que envían los sueños, otros habitan en el hombre para incitarlo al pecado, algunos están sumergidos en los abismos del mar, donde suscitan cataclismos.

3. *Los demonios y los ídolos.*—El Antiguo Testamento identifica a los dioses paganos con los demonios, Salmo XCV (XCVI), 5: πάντες οἱ θεοὶ τῶν ἐθνῶν δαιμόνια y Deut. XXXII, 17: ἔθυσαν δαιμονίοις καὶ οὐ θεῷ (ofrecían sacrificios a los demonios y a un *no-dios*: a cualquier cosa que no era Dios). San Pablo se refiere tácitamente a este último texto en su enseñanza relativa a los idolotitos, I Cor. X, 19: ἃ θύουσιν, δαιμονίοις καὶ οὐ θεῷ θύουσιν. Lo cual lleva a la aplicación: *Nolo vos fieri socios daemoniorum.* La idea era común en el judaísmo. Véase *Enoc,* XCIX, 7 (citado por Tertuliano, *De idol.* 4); *Jubil.* I, 11; XXII, 17. Es cierto que los demonios son los instigadores de la idolatría y que el culto rendido a los ídolos viene siendo para provecho de ellos, cualquiera que pueda ser la intención de los idólatras mismos.

V. Los coros de los Ángeles según San Pablo

La lista de los nueve coros de los ángeles fue hecha, como todos lo saben, tomando por núcleo central los cinco nombres proporcionados por San Pablo (Ef. I, 21; Col. I, 16: principados, potestades, virtudes, dominaciones y tronos), poniendo a la cabeza los serafines y los querubines del Antiguo Testamento y al final los arcángeles y los ángeles mencionados aquí y allá en la Biblia. Casi no se puede comprender qué principio pudo dirigir la clasificación de los coros intermedios, puesto que San Pablo no tiene orden fijo. El Seudo-Dionisio el Areopagita los divide en tres clases (διακοσμήσεις) y los describe en este orden, comenzando por los más perfectos (*De cael. hierarchia,* VI, IX, Migne, III, 200-272). La enumeración del principio difiere un poco.

I. 1. Serafines.—2. Querubines.—3. Tronos.
II. 4. Dominaciones.—5. Virtudes.—6. Potestades.
III. 7. Principados.—8. Arcángeles.—9. Angeles.

El orden es distinto en San Gregorio Magno (*Morales,* XXXII, 23, núm. 48, LXXVI, 665: ángeles, arcángeles, tronos, dominaciones, virtudes, principados, potestades, querubines y serafines e *In Evang. homil.* XXXIV, *ibid.* 1249: ángeles, arcángeles, virtudes, potestades, principados, dominaciones, tronos, querubines y serafines). San Gregorio depende del Seudo-Dionisio; pero no se puede decir, como se ha dicho a veces, que la división de los ángeles en nueve coros sea una invención de este último, porque la hallamos ya en San Ambrosio (*Apol. proph. David* 5, XIV, 900): "Dominus noster Jesus... cui angeli et archangeli, virtutes et potestates et principatus, throni et dominationes, cherubim et seraphim indefesso obsequio serviebant". El opúsculo es auténtico y data de alrededor de 385; el texto es el de la edición crítica de Schenkl. Como no es probable que Dionisio haya tomado algo de Ambrosio, el uno y el otro abrevaron sin duda en alguna fuente griega anterior; y, en efecto, el Seudo-Dionisio se refiere a una autoridad anónima (III, 200): Πάσας ἡ θεολογία τὰς οὐρανίους οὐσίας ἐννέα κέκληκεν ἐκφαντορικαῖς ἐπωνυμίαις· ταύτας ὁ θεῖος ἡμῶν ἱεροτελεστὴς εἰς τρεῖς ἀφορίζει τριαδικὰς διακοσμήσεις.

Aparte de estas dos excepciones —tres contando a San Gregorio— la teoría de los nueve órdenes es enteramente desconocida para los Padres griegos y latinos. El interpolador de Ignacio, *Ad Trallian,* 5 (Funk, t. II, p. 64), cuenta ciertamente *nueve* clases de ángeles, pero allí incluye a los *eones* y a los *ejércitos.* San Ireneo, *Contra haeres.,* II, 54 (VII, 818), nos habla una vez de *siete* clases de ángeles (omitiendo a los querubines y a los serafines) y de *seis* en otra ocasión (omitiendo también a los tronos). Las *Constituciones apostólicas* los clasifican una vez en *diez* órdenes, VIII, 12 (I, 1903:—aumentan la lista con los eones y los ejércitos y suprimen a las dominaciones) y en *once* en otra ocasión (I, 1101: incluyendo a las dominaciones). Orígenes da, ora *cuatro* órdenes, *Contra Celsum,* IV, 29 (XI, 1069: tronos, dominaciones, potestades, principados), ora *cinco,* agregando ya a los ángeles, *Contra Cels.* VI, 71 (XI, 1405), ya a los dioses, *In Joan.* I, 34 (XIV, 79). San Cirilo de Jerusalén hace una lista de *ocho,* omitiendo únicamente a los serafines, *Catech.* XXIII, *Mystag.* V, 6 (XXXIII, 1113); pero véase aquí adelante. San Atanasio, *Ad Serap.* II, 4 (XXVI, 614), da *nueve* nombres, substituyendo los tronos por los παράδεισος, pero el texto es muy incierto; en otros lugares, *Ad Serap.* I, 13 (XXVI, 561), no tiene más que *siete,* omitiendo las virtudes y las potestades. Hay *siete* órdenes también en Tito de Bostra, *Contra Manich.* III y *ocho* en Basilio de Seleucia, *Orat.* XXXIX, 2 (LXXXV, 429: faltan los arcángeles). San Basilio el Grande, *De Spiritu sancto,* 38 (XXXII, 136) menciona únicamente *cinco* (principados, potestades, virtudes, tronos, dominaciones) pero agrega: καὶ εἴ τινές εἰσιν ἕτεραι λογικαὶ φύσεις ἀκατονόμαστοι. San Gregorio de Nacianzo, *Orat.* XXVIII, 31 (XXXVI, 72), habla de *ocho,* reemplazando a querubines y serafines por la traducción griega de estas dos palabras ἀναβάσεις, λαμπρότητες y calificando, a todos los órdenes que menciona, de νοερὰς δυνάμεις ἢ νόας, lo que prueba que no ve en las virtudes un orden especial. San Gregorio de Niza, *Contra Eunom.* I (XLV, 345, 348), identifica expresamente a los querubines con los tronos,

a los serafines con las virtudes, y no menciona ni a los ángeles ni a los arcángeles; en otros lugares, *In Cantic. hom.* XV (XLIX, 1100), la lista de este santo es todavía más difícil. El autor de los *Diálogos* atribuidos a San Cesario, *Dial.* I, qu. XLIV (XXXVIII, 912-913), reduce a *siete* el número de los coros, eliminando, él también, a los querubines y a los serafines. Es inútil llevar más lejos nuestras investigaciones; no obtendríamos gran cosa de San Metodio, *De resurr.* 10 (XVIII, 280), ni de Eusebio, *De laud. Constant.* I, 1 (XX, 1320), o, más bien, no sacaríamos más que dificultades; pero San Efrén (*Opera syriaca,* t. I, p. 270) nos hablaría de *diez* coros, de los cuales el primero estaría constituido por los *dioses;* Teodoreto de *ocho,* considerando a las virtudes como un término genérico, o confundiéndolas con los tronos y los querubines.

Los Padres más prestigiados nos advierten que nuestras investigaciones no tendrán éxito. Esto nos lo dice San Basilio. San Hilario, *In Psalm.* CXXXV, 10 (IX, 773-774) no nos anima más: "De numero Apostolus nihil docuit; et nescio an tacuerit an ignoraverit". Ya Orígenes casi no dejaba esperanzas, *De Princip.* I, v. 1 (XI, 157), a propósito de Ef. I, 21: "Ex quo ostendit esse quaedam praeter haec quae commemoravit, quae nominentur quidem in hoc saeculo, non tamen ab ipso enumerata nunc fuerint, forte nec ab alio aliquo intellecta:, esse vero alia quae in hoc saeculo quidem non nominentur, in futuro tamen nominabuntur". San Jerónimo se apodera de esta idea al comentar el mismo texto; sobre todo *Contra Jovin.* II, 28 (XXIII, 325): "Et cetera ministeriorum vocabula, quae nec nos possumus nominare, nec ipsum Paulum puto, ut in gravi corpusculo constitutum, enumerare valuisse". Es muy conocido el texto de San Agustín, *Contra Priscill.* II (XLII, 678): "Certe ait Apostolus: *Sive sedes* (θρόνοι), *sive dominationes, sive principatus, sive potestates.* Et esse itaque sedes, dominationes, principatus, potestates, in caelestibus apparatibus firmissime credo, et differre aliquid indubitata fide teneo. Sed quo me contemnas, quem magnum putas esse doctorem, quaenam ista sint et quid inter se differant nescio". Cf. *Enchirid.* 58 (XL, 259); *In Psalm.* LXXIX, 2 (XXXVI, 1021); *In Psalm.* XCVIII, 3 (XXXVII, 1259); *Coll. cum Maxim.* 9 (XLII, 727) etc.—San Juan Crisóstomo, que en una ocasión menciona nueve órdenes (*In Genes. hom.* IV, 5), cree igualmente que éstos son más, *De incomprehens. hom.* IV (XLIX, 729): ***Εἰσὶ γὰρ εἰσὶ καὶ ἕτεραι δυνάμεις ὧν οὐδὲ τὰ ὀνόματα ἴσμεν.*** En fin, San Cirilo de Jerusalén, *Catech.* XV, 12 (XXXIII, 705), ataca violentamente a los herejes que se jactan de conocer todos los misterios de Cristo y que son impotentes para decir en qué difieren los ángeles.

Ante tales desacuerdos e incertidumbres de la tradición católica, sería vana cualquier especulación.

NOTA Q.—LOS ELEMENTOS DEL MUNDO

Ya estudiamos muy ampliamente (p. 124-127) los dos textos en que está cuatro veces la notable expresión *τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου, elementa mundi* (Gal. IV, 3.9; Col. II, 8.20). Como ahora existe menos que nunca un acuerdo sobre el sentido preciso de esta locución, conviene someterla a un análisis exacto, examinando: 1. El sentido de la palabra *στοιχεῖον*; 2. el sentido de la palabra *κόσμος* en San Pablo; 3. El sentido de la locución entera.

I. Evolución semántica de la palabra *ΣΤΟΙΧΕΙΟΝ*.

1. Viniendo de *στοῖχος* (rango, fila, de *στείχω*, alinear, marchar en orden), la palabra *στοιχεῖον* designa objetos arreglados, colocados en orden. Así llama Aristófanes al *tallo* del gnomon o cuadrante solar (*Asamblea,* 65: ***ὅταν ᾖ δεκάπουν τὸ στοιχεῖον,*** "cuando la aguja del cuadrante [proyectada por su sombra] tenga diez pies"). El *στοιχεῖον* significa a veces *columna, monumento, estatua,* pero parece que el sentido primordial es ***base.*** De aquí derivarían paralelamente dos acepciones de un uso corriente en la época clásica: los *στοιχεῖα* eran las letras del alfabeto, no tanto como signos cuanto como sonidos, no como elementos de la escritura sino como ***elementos*** de la palabra (Dionisio de Halic., *De comp. verb.* 14); y designaban también a los *elementos* de que se compone el mundo material (el fuego, el aire, el agua y la tierra). Empédocles, que había fijado el número de cuatro elementos, los llamaba *ῥιζώματα*, pero Platón, como lo asegura Eudemo, los designa con el nombre de *στοιχεῖα* (*Sofist.* 252 B; *Tim.* 48 B), porque la palabra *ῥιζώματα* era extraña a la lengua ática. Este nombre de *στοιχεῖα* fue adoptado, para designar a los *elementos de la materia,* por los filósofos del Liceo y del Pórtico; solamente Aristóteles agregó un quinto elemento, el éter. Más tarde, los epicúreos llamaron *στοιχεῖα* a los átomos; Lucrecio tradujo *elementa.*

2. El significado de alfabeto dió nacimiento a una acepción metafórica en virtud de la cual los *elementos* (*στοιχεῖα*) fueron los rudimentos, los primeros principios y, por así decir, el alfabeto y el *a b c* de una ciencia o de un arte. Esta significación, que se remonta por lo menos a Isócrates y que los *Elementos* de Euclides debieron contribuir a vulgarizar, era muy común en la época neotestamentaria en que también se decía *στοιχειοῦν* por "enseñar los rudimentos" y *στοιχείωσις* por "instrucción, educación". Véanse en Passow los ejemplos. Todo mundo sabe que *elementa* tenía en latín la misma acepción figurada (Horacio, *Sat. I, I,* 20), que encontramos también en la Epístola a los Hebreos (V, 12: *πάλιν χρείαν ἔχετε τοῦ διδάσκειν ὑμᾶς τινα τὰ στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς τῶν λογίων τοῦ Θεοῦ*). Hasta aquí estamos por completo en el terreno clásico.

3. Más tarde se introdujo una acepción nueva bajo la influencia de la astrología, muy respetada en las escuelas estoicas y en las pitagóricas. Se tomó la costumbre de designar a los siete planetas por las siete vocales del alfabeto griego y de llamarlos "los elementos celestes" (*τὰ στοιχεῖα οὐράνια*). Véase a Diels, *Elementum, eine Vorarbeit,* etc., Leipzig, 1899, p. 44. Se extendió en seguida esta designación a todas las constelaciones y a los doce signos del Zodíaco, a menos que signos y constelaciones no hayan sido primeramente nombrados como si fueran los elementos primordiales de que se compone el cielo. No es del todo cierto que este uso se remonte hasta los primeros años de la Era Cristiana. El primer ejemplo conocido se lee en Diógenes Laercio (VI, 9), quien refiere, según Hippobotos, que Menedemo, entre otras excentricidades, llevaba en la cabeza un sombrero de Arcadia en el que estaban tejidos los doce signos del Zodíaco (*τὰ δώδεκα στοιχεῖα*); pero no es seguro que la expresión misma sea de Hippobotos; y, aunque lo fuera, no alcanzaríamos todavía la época de San Pablo. Sea lo que fuere, abundan los ejemplos a partir del segundo siglo de nuestra Era. San Justino habla de los elementos celestes (*τὰ οὐράνια στοιχεῖα, Apol.* II, 5; véase *Tryph.* 23); Policrato de Efeso, en su carta al Papa Víctor, llama a los Apóstoles Juan y Felipe *μεγάλα στοιχεῖα* (en Eusebio, *Hist.* III, XXXI, 3); véase también a Atenágoras, *Apol.* 16; a Teófilo, *Ad Autol.* I, 4 (*ἥλιος καὶ σελήνη καὶ ἀστέρες στοιχεῖα εἰσίν*). Esta acepción pasó al latín y se halla en Lactancio (*Instit.* II, 6) y en San Jerónimo (*Epist.* CXX, 4: Omnis hebdomada... quam ethnici idolorum et elementorum nominibus appellant).

4. Además, la derivación es muy difícil de seguir; pero se hace también menos interesante para nosotros a medida que nos alejamos de la edad apostólica. La opinión universal decía entonces que los astros eran animados.

Por lo tanto, era muy natural designar con la palabra *στοιχεῖον* no solamente al astro mismo sino al espíritu que lo habita o, más bien, a la influencia oculta que se creía que ese espíritu producía. Gracias a los progresos de la magia, se llamó de esa manera a toda influencia misteriosa, buena o mala, astral o de otra clase. El *στοιχεῖον* viene siendo "un sortilegio, un talismán" y forma los derivados *στοιχειοῦν* (obrar un encantamiento), *στοιχείωσις, στοιχειωματικοί*. Los ejemplos de este significado abundan en la literatura bizantina. Véase a Sófocles, *Greek Lexicon.* En fin, los Griegos de nuestros días dan ese nombre a todo aquello cuya influencia temen, por superstición: a los genios de los bosques y de las aguas, a las almas en pena, al mal de ojo. Una fuente encantada es para ellos *στοιχειώμενο πηγάδι*; una casa frecuentada, *στοιχειώμενο σπίτι*. Véase a G. F. Abbott, *Macedoniam Folklore,* Cambridge, 1903, p. 249-250. El primer origen de este sentido puede ser relativamente antiguo. Véase *Apotelesmata Apollonii Tyanensis,* edic. Nau, en la *Patrol. syriaca* de Graffin, t. II, 1376-7 (a determinada hora se embruja todo *στοιχεῖον*: pájaros, serpientes, cuadrúpedos).

De manera que puede establecerse así la escala de las acepciones:

A) *Columna, sostén, monumento, tallo* del cuadrante solar (Aristófanes).

B) *Elementos de la materia* y *de la palabra* (siglos V y IV antes de Cristo).

C) *Elementos de las ciencias y de las artes* (época clásica).

D) *Elementos* del cielo, planetas, constelaciones, zodíaco (siglo II después de Cristo).

E) *Influjo astral o mágico* de los cuerpos celestes (época bizantina).

F) *Todo lo que sirva para echar suertes* (folklore moderno).

II. El mundo en los escritos de San Pablo

El significado primordial, que se hizo clásico, de *κόσμος* es "belleza" y "orden". Es también el sentido habitual en los Setenta, pero el único ejemplo del Nuevo Testamento es I Pedro III, 3 (*ἐνδύσεων ἱματίων κόσμος*).

1. *El mundo es el universo, el conjunto de la creación material.* Pitágoras fue el primero en llamar *κόσμος*, ya al universo (según Plutarco, *De placit. philos.* II, 1. *Op. mor.* p. 886 B), ya al cielo (según Favorino citado por Diógenes Laercio, VIII, 48), a causa del orden y de la belleza que allí reinan.

La primera acepción es desconocida de los Setenta; pero aparece a menudo en los libros deuterocanónicos y en el Nuevo Testamento y *siempre*, según parece, en relación con el acto creador o la soberanía de Dios: Hechos XVII, 24 (ὁ Θεὸς ὁ ποιήσας τὸν κόσμον); Rom. I, 20 (ἀπὸ κτίσεως κόσμου); Ef. I, 4 (πρὸ καταβολῆς κόσμου). Jamás se encuentra κόσμος en la Biblia en el sentido especial de "cielo" que tiene frecuentemente en los clásicos (Platón, *Tim.* 28 B [οὐρανὸς ἢ κόσμος]; Isócrates, IV, 179 [γῆς ἁπάσης τῆς ὑπὸ τῷ κόσμῳ κειμένης]; Jenofonte, *Memor.*, I, I, 11).

2. *El mundo es también "la tierra como morada del hombre" o más generalmente "el medio en que se mueve el género humano".* Esta acepción, extraña al griego clásico, rara en el lenguaje profano de la antigüedad, es muy común en el Nuevo Testamento. Al nacer, el hombre no aporta nada al *mundo* (I Tim. VI, 7); para evitar el contacto de los pecadores sería menester salir del *mundo* (I Cor. V, 10); Abraham era el heredero del *mundo* (Rom. IV, 43); el ídolo no es nada en el *mundo* (I Cor. VIII, 4); los Gentiles, antes de su conversión, estaban sin Dios en el *mundo* (Ef. II, 12); la Fe es predicada en el *mundo* entero (Col. I, 6; véase Rom. I, 8; I Tim. III, 16). Sin embargo, se pueden entender muchos de esos ejemplos, no del globo terrestre sino de la Humanidad que lo habita y de esta manera recaemos en la acepción siguiente; o se mezcla allí una idea secundaria de que hablaremos más adelante.

3. *El mundo es también el Género Humano, los habitantes de la tierra.* Este significado es claro en todos los pasajes en que Dios es presentado como juez del *mundo* (Rom. III, 6 [πῶς κρινεῖ ὁ Θεὸς τὸν κόσμον]; véase I Cor. VI, 2; XI, 32) y el *mundo* como deudor de la justicia divina (Rom. III, 19: ὑπόδικος... πᾶς ὁ κόσμος τῷ Θεῷ); pero es innegable en otros muchos casos: "Dios se reconciliaba al *mundo* en Cristo" (II Cor. V, 19); "por un solo hombre entró el pecado al *mundo*" (Rom. V, 12; véase V, 13) e introdujo así en todos los hombres un principio de muerte; Pablo declara que su conducta en el *mundo*, es decir, entre los hombres, no fue inspirada por la sabiduría carnal sino por la Gracia de Dios (II Cor. I, 12). La expresión "barreduras del mundo" es explicada por "desecho de todos" (I Cor. IV, 13); y si los Apóstoles son llamados "luminarias en el mundo" (Filip. II, 15), es sin duda para iluminar al Género Humano más bien que al globo terráqueo.

4. *En fin, el mundo adquiere muy a menudo en San Pablo, ya como la morada actual del hombre, ya como el conjunto de la Humanidad actual, un sentido peyorativo que le viene de un contraste expresado o sobrentendido con un mundo superior o con una Humanidad regenerada.* El mundo así comprendido no es siempre el mundo corrompido y perverso; pero es al menos el mundo dejado a sí mismo, destituido de la Gracia divina, tal como es y no tal como debería ser en los designios de Dios; es, en una palabra, el mundo natural, por oposición expresa o tácita con el mundo sobrenatural. "Dios hirió de locura a la sabiduría del mundo (I Cor. I, 20); el mundo no ha conocido a Dios por la sabiduría (I, 21)"; por lo cual Dios escogió, para cumplir su obra, "las cosas locas del mundo, las cosas débiles del mundo, las cosas viles del mundo" (I Cor. I, 27-28: τὰ μωρὰ τοῦ κόσμου, τὰ ἀσθενῆ τοῦ κόσμου, τὰ ἀγενῆ τοῦ κόσμου), porque las transforma escogiéndolas. El cristiano no tiene el espíritu del mundo, puesto que ha recibido el Espíritu de Dios y puesto que estos dos espíritus se excluyen mutuamente (I Cor. II, 12); en efecto, "la sabiduría de este mundo es locura delante de Dios" (I Cor. III, 19). Por estos ejemplos se ve, sobre todo por el último, a favor de qué antítesis se insinúa la acepción peyorativa. El mundo es propiamente *este mundo* (ὁ κόσμος οὗτος), en que todo es debilidad, impotencia, corrupción, nada, el mundo medido por el siglo presente (Ef. II, 2: κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦ κόσμου τούτου), el mundo cuya figura pasa, del cual es menester usar sin abusar (I Cor. VII, 31-32), cuya tristeza opera la muerte (II Cor. VII, 10). El sentido peyorativo está más o menos acentuado según el contraste latente; está colmado cuando el mundo hace antítesis a Dios o a su Espíritu: "El mundo está crucificado para mí y yo lo estoy para el mundo" (Gal. VI, 14); entre nosotros no hay ya nada de común. Pero la oposición no es siempre tan violenta: el hombre y la mujer casados "piensan en las cosas del mundo" (I Cor. VII, 33-34); esto es un obstáculo a las meditaciones santas, no un impedimento absoluto. Por lo demás, la oposición no es radical y esencial; no lo es sino en cuanto el mundo permanece extraño a las influencias sobrenaturales; pero "Dios se reconcilia al mundo en Cristo" (II Cor. V, 19) y el endurecimiento de Israel, desde el punto de vista providencial, ha sido "la riqueza del mundo" (Rom. XI, 12) y "la reconciliación del mundo" (XI, 15), porque ha contribuido a la conversión de los Gentiles. Aquí el mundo no es la Humanidad entera, sino la parte de la Humanidad privada de la revelación mosaica.

Adrede hemos omitido la controvertida locución τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου, pero lo que acabamos de decir puede contribuir a precisar su significación o al menos a excluir todas las interpretaciones que no cuadrarían con la noción paulina de κόσμος.

III. Sentido de la expresión *ΤΑ ΣΤΟΙΧΕΙΑ ΤΟΥ ΚΟΣΜΟΥ*.

Usteri escribió, a propósito de Gal. IV, 3.9, en su *Théologie de saint Paul* publicada en 1831: "Se conviene en reconocer que los *στοιχεῖα* significan *prima institutionis elementa* y continúan la metáfora comenzada por *νήπιοι*". Si viviera ahora, Usteri habría de convenir en que ya no hay tal acuerdo, aunque la interpretación común sigue siendo la de los mejores exégetas y lexicógrafos (Lightfoot, Sieffert, Grimm, Cremer, etc.).

A) Zahn (*Galaterbrief*[2], p. 195-6) ha tratado de resucitar una explicación ya propuesta por algunos antiguos comentaristas. Los *στοιχεῖα* serían "la materia y las cosas materiales de que se compone el mundo, el mundo mismo en cuanto que es material". Desde el punto de vista de la filología clásica, esta traducción de *τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου* podría pasar; y de hecho está respaldada por un ejemplo de Luciano (*Amor.* 19) y de San Ireneo (*Haeres.*, I, IV, 2; V, 5: *τὰ σωματικὰ τοῦ κόσμου στοιχεῖα*). Pero es imposible adaptarla a la enseñanza de San Pablo en los textos citados.

B) Lagercrantz (*Elementum. Eine lexicologische Studie*, Upsala, 1911), apoyándose en un texto del *Pastor* de Hermas (*Vis.* III, XIII, 3), que juzga mal comprendido por sus antecesores, trata de establecer, en todos los pasajes del Nuevo Testamento, el sentido de *fundamento*. Su estudio no convencerá probablemente a nadie en este punto, pero es perfectamente inteligible, a pesar de ciertas hipótesis caprichosas, para controlar las derivaciones también conjeturales de Diels, el principal campeón de la explicación siguiente.

C) Los *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* serían los ESPIRITUS ELEMENTALES, concebidos como seres personales o personificados. Todos los partidarios de esta opinión coinciden en esta expresión. Pero cuando se les pregunta lo que entienden por *espíritus elementales*, dan las definiciones más diversas, si acaso se dignan tratar de dar alguna. Los *Elementargeister* son, ya los ángeles conductores de los astros de la teología rabínica, ya los espíritus ocultos en los objetos materiales de las religiones animistas, ya las fuerzas divinizadas de la filosofía estoica (*λόγοι, δυνάμεις*), ya las influencias planetarias de la astrología medieval, ya potencias supraterrenas que reúnen en sí, en un sincretismo extravagante, caracteres inconciliables. Ritschl, quien es quizá el primer iniciador de esta exégesis, pensaba únicamente en los ángeles promulgadores de la Ley (*Rechtfertigung und Versöhnung*[3], t. II, 252); y Spitta los asimila a los *στοιχεῖα* de II Pedro III, 10, lo cual no esclarece el punto.

Teniendo en cuenta estas divergencias, se puede citar entre los defensores de los *Elementargeister*: a Everling, *Paulin. Angelologie und Dämonologie*, 1888, p. 55; a Diels, *Elementum, eine Vorarbeit zum griech. und latein. Thesaurus*, Leipzig, 1899, p. 44-47; a Deissmann, en *Encycl. Biblica*, t. II, p. 1259; a Reitzenstein, *Poimandres, Studien zur griechisch-ägypt, und frühchristl. Literatur*, Leipzig, 1904; a Bousset, *Die Religion des Judentums*[2], 1906, p. 372; a Haupt, acerca de Col. II, 8.20 en el *Commentaire* de Meyer; a Tobac, *Le problème de la justification dans S. Paul*, 1908, p. 54-62; a Protin, *Les éléments du monde dans la pensée de S. Paul*, en *Revue augustinienne*, t. XIV, 1909, p. 71-74; a Pfister, *Die στοιχεῖα τοῦ κόσμου in den Briefen des Ap. Paulus*, en *Philologus*, t. LXIX, 1910, p. 411-427.

Pensamos que esta interpretación de los *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* alcanzó y pasó ya su máximo de fama, que poco a poco declinará, a medida que se pesen mejor sus defectos é inconvenientes, sin dejarse deslumbrar por lo que tiene de seductora y de convincente a primera vista. No dudamos en rechazarla por las siguientes razones: *a*) Da a *στοιχεῖον* un sentido que no es usado en la época del Nuevo Testamento y que no se le ve sino mucho más tarde en la lengua bizantina. ¿No es gracioso que se nos remita, para mejor entender a San Pablo, a un texto de la decadencia, sobre cuyo significado mismo no hay acuerdo? (*Testam. Salomonis* en Fleck, *Anecdota sacra*, Leipzig, 1837 y Migne, CXXII, 1316-7: "Nosotros somos los *στοιχεῖα*, los dominadores del mundo, el engaño, la discordia, el destino (*κλώθων*), la tempestad").—*b*) No salvaguarda el sentido paulino de la palabra *κόσμος* y, hablando con mayor exactitud, no concuerda con ninguna acepción reconocida de esta palabra.—*c*) Imputa a San Pablo una concepción de los "espíritus intermedios" que es totalmente extraña a sus cartas, a los otros escritos del Nuevo Testamento y aun al pensamiento judío contemporáneo. Los Judíos contemporáneos admitían ciertamente que los astros y los agentes atmosféricos eran dirigidos por espíritus, pero llamaban a estos espíritus *πνεύματα* y no *στοιχεῖα*, y no se ve que les hayan rendido un culto supersticioso.—*d*) No se compagina con el texto y el contexto del doble pasaje que se trata de explicar. Seguramente que lo ha demostrado la exégesis de esos pasajes.—*e*) En fin, es imposible exponerla un poco claramente sin descubrir en ella los puntos débiles, las posiciones insostenibles y los aspectos contradictorios. No es posible hacerla aceptable sino a fuerza de vaguedad.

NOTA R.—LOS TEXTOS CRISTOLOGICOS

I. Recordación de textos

La obra entera de Pablo no es en el fondo más que una cristología, puesto que todo converge hacia la persona o la misión de Cristo; pero se ha convenido en desprender algunos pasajes, notables por diversos títulos, sobre la naturaleza o las funciones del Hijo de Dios. Bastará con remitir a la explicación de esos pasajes.

a) Rom. III, 21-26, t. I, p. 230-233.
b) Rom. V, 12-21, t. I, p. 240-249.
c) Rom. VIII, 3-4, t. II, p. 192-194.
d) I Cor. XV, 44-49, t. II, p. 201-206.
e) II Cor. V, 14-15, t. II, p. 234-236.
f) II Cor. V, 16, t. II, p. 35-36.
g) II Cor. V, 18-20, t. II, p. 255-257.
h) II Cor. V, 21, t. II, p. 237-238.
i) II Cor. VIII, 9, t. I, p. 171.
j) Gal. I, 1, t. II, p. 141.
k) Gal. III, 13, t. II, p. 238-242.
l) Gal. III, 19-20, t. I, p. 208; t. II, p. 115.
m) Gal. IV, 4-5, t. II, p. 189-191.
n) Ef. I, 3-14, t. II, p. 102-111.
o) Ef. I, 23, t. II, p. 324-325.
p) Ef. IV, 12-16, t. I, p. 341-344.
q) Filip. II, 5-11, t. I, p. 349-360; 509-519.
r) Col. I, 14-20, t. I, p. 320-326.
s) Col. II, 9, t. II, p. 179-180.
t) Col. II, 13-14, t. II, p. 265-267.
u) Col. II, 18-19, t. I, p. 339-341.
v) Col. II, 20, t. I, p. 315-316; t. II, p. 126-127.
w) I Tim. II, 5, t. II, p. 196-197.
x) Tit. III, 4-6, t. I, p. 369-370.
y) Hebr. I, 1-3, t. I, p. 409-415.
z) Hebr. V, 1-4, t. I, p. 417-424.

En cuanto a los textos concernientes a las relaciones eternales del Verbo en el seno de la Divinidad, véase la nota siguiente. Abajo agregamos la exégesis de otros tres textos que no han hallado lugar en otra parte.

II. La suscripción de la Epístola a los Romanos (*Rom.* I, 1-7).

1. *Nociones teológicas.*—Se ha podido decir sin exageración que el principio de esta Epístola es una cristología abreviada; en efecto, pocos pasajes de la Escritura concentran en menos palabras más nociones teológicas.—*a*) Definición del apostolado de Pablo, su elección y su vocación, su misión especial entre los Gentiles.—*b*) Relación íntima y esencial entre los dos Testamentos, de los cuales el primero es la profecía y la figura del segundo y el segundo el antitipo y la realización del primero.—*c*) Jesucristo, Señor e Hijo de Dios, autor de la vocación y de la Gracia.—*d*) Jesús nacido de la sangre de David según la carne.—*e*) Jesucristo establecido Hijo de Dios según el espíritu de santidad. Esta última frase exige una explicación que damos más abajo.

2. *Construcción de la frase.*—Esta es una serie de paréntesis enclavados el uno en el otro. Se puede poner de relieve, a título de ejemplo, esta particularidad del estilo de Pablo por medio de un recurso tipográfico:

a) Paulus, servus Jesu Christi, vocatus Apostolus, segregatus in Evangelium Dei,

b) QUOD ANTE PROMISERAT PER PROPHETAS SUOS IN SCRIPTURIS SANCTIS DE FILIO SUO,

c) qui factus est ei ex semine David secundum carnem, qui praedestinatus est Filius Dei in virtute secundum spiritum sanctificationis ex resurrectione mortuorum,

b) JESU CHRISTI DOMINI NOSTRI (o, más bien, Christo Domino nostro).

d) per quem accepimus gratiam, et Apostolatum ad obediendum fidei in omnibus Gentibus pro nomine ejus,

e) *in quibus estis et vos vocati Jesu Christi:*.

a) omnibus qui sunt Romae, dilectis Dei, vocatis sanctis. Gratia vobis, et pax a Deo Patre nostro, et Domino Jesu Christo.

La proposición principal *a* (impresa en tipos redondos) es cortada en dos por cuatro incidentales superpuestas, por así decir, la una en la otra. La primera incidental *b* (en versalitas), que define el Evangelio, es cortada a su

vez en dos por la segunda incidental *c* (en caracteres negros cheltenham bold), la cual define al Hijo de Dios. La tercera incidental *d* (en caracteres negros sans serif) enuncia una nueva atribución del Hijo, autor del apostolado de Pablo respecto a los Gentiles. En fin, la cuarta *e* (en cursivas) recuerda que los Romanos pertenecen a la esfera de influencia de Pablo y conduce así, por un largo rodeo, a la idea principal que se completa sin dificultad.— Nótense en la Vulgata dos inexactitudes: las palabras *Jesu Christi Domini nostri* deberían estar en ablativo, como en aposición con *de Filio suo;* además, en el texto griego no hay nada que corresponda a la palabra *ei* en *qui factus est ei.*

3. *El Hijo de Dios según la carne y según el espíritu.*

3 *τοῦ υἱοῦ τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυεὶδ κατὰ σάρκα,*
τοῦ ὁρισθέντος υἱοῦ Θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης
ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν.

Una exégesis de este texto, por poco completa que sea, no puede tener aquí su lugar. Limitémonos a poner algunos jalones. El sujeto de atribución de toda la frase es "el Hijo de Dios" (*περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ*). Este Hijo es definido o descrito por dos particularidades expresadas por participios (*τοῦ γενομένου... τοῦ ὁρισθέντος*). El primer inciso no tiene dificultades: "Quien es el Hijo de Dios *se hace* de la raza de David según la carne". Pablo no dice que El se haga Hijo, porque ya lo es, sino que se hace de la raza de David, es decir, descendiente de David, y esto desde un punto de vista especial, según la carne, es decir, como hombre.

En el segundo inciso, casi todas las palabras son de discutirse: *A*) *Sentido de ὁρισθέντος.* Notemos de paso que no se dice *προορισθέντος* (Vulg. *qui praedestinatus est*) sino *ὁρισθέντος* que significa "declarado" o "establecido". Los exégetas se dividen entre estas dos explicaciones que en realidad difieren muy poco entre sí. En efecto, el acto indicado por el participio *ὁρισθέντος* no concierne a la naturaleza del Hijo o a su ser esencial, sino a su posición histórica, de manera que "declarar" y "establecer" (es decir, hacer reconocer, instalar en su dignidad) vienen siendo casi lo mismo: *a*) Es imposible que Cristo sea *constituido* Hijo de Dios por la resurrección, puesto que es tal en el momento de su nacimiento humano (*τοῦ υἱοῦ τοῦ γενομένου*) y puesto que es enviado a la tierra en calidad de Hijo (Gal. IV, 4; Rom. VIII, 3).—*b*) Se debe comparar nuestro texto con Hechos X, 42 (*οὗτός ἐστιν ὁ ὡρισμένος ὑπὸ τοῦ Θεοῦ κριτὴς ζώντων καὶ νεκρῶν*) y XVII, 31 (*κρίνειν τὴν οἰκουμένην... ἐν ἀνδρὶ ᾧ ὥρισεν*). Cristo era

Juez en derecho y en potencia, pero un acto auténtico de Dios lo declara y lo establece juez; asimismo era Hijo realmente y de pleno derecho, pero tenía necesidad de ser reconocido por tal.—*c*) Toda dificultad desaparece si, como lo piensan buenos comentaristas (Cornely, Weiss, etc.), *ἐν δυνάμει* debe unirse a *υἱοῦ Θεοῦ*. Entonces Cristo no es declarado o establecido simplemente Hijo de Dios, sino "Hijo de Dios *poderoso*", recayendo el énfasis sobre el epíteto. El lugar de las palabras favorece esta interpretación.—*B*) *Sentido de κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης.*—Estas palabras, que hacen antítesis con *κατὰ σάρκα* "según la naturaleza humana", nos indican que debemos entenderlas de la naturaleza divina y así es como las explican muchísimos exégetas, aun protestantes. Sin embargo, la mayor parte se niegan a ver la naturaleza divina en esta designación tan insólita; porque del hecho de que la naturaleza divina es espiritual e infinitamente santa, no se sigue que se pueda reconocerla bajo esta expresión *πνεῦμα ἁγιωσύνης*. Tanto más cuanto que la carne no contrasta de ordinario con la naturaleza divina, sino ya con la persona, ya con los efectos del Espíritu Santo. Por lo mismo, entre estas dos acepciones, por lo demás cercanas, es donde hay que escoger. Los Padres, en general, prefieren la primera y sabemos efectivamente que el Espíritu Santo tiene estrechas relaciones con la resurrección (Rom. VIII, 11; II Cor. IV, 14). Sin embargo, las locuciones "espíritu de temor y de filiación (Rom. VIII, 15), espíritu de fe (II Cor. IV, 13), espíritu de sabiduría (Ef. I, 17)", invitan a tomar *πνεῦμα ἁγιωσύνης* en un sentido análogo, por la plenitud de la Santidad, es decir, de Gracias y de Dones espirituales de que está adornada la humanidad de Cristo.—*C*) *Sentido de ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν.*—Muchos exégetas explican esto como si dijera *ἐκ νεκρῶν*, lo que entienden de la resurrección de Jesús mismo. Pero "la resurrección de los muertos" es más que la resurrección de Jesús, aunque comprende la resurrección de Jesús, quien es primicias de los resucitados y primogénito de entre los muertos. El sentido es sencillo: al consumar Jesucristo la obra redentora *por la resurrección de los muertos,* de la que es la causa meritoria y ejemplar, es solemnemente instalado por su Padre en el cargo de Juez y en la dignidad de Hijo de Dios, a la cual deben homenaje los hombres (véase Filip. II, 11).

Según la carne, es decir, según la descendencia carnal, Jesucristo *se hace hijo de David;* según *el espíritu de santidad,* es decir, según la santidad substancial que redunda en su humanidad por el hecho de la unión hipostática y según la santidad accidental que le confiere la plenitud de las Gracias y de los Dones del Espíritu Santo, santidad que le vale ser el primero de los resucitados y las primicias de la resurrección de los muertos, Jesucristo es declarado, establecido y *entronizado Hijo de Dios;* lo es por el hecho de la resurrección de los muertos, la que El inaugura en su propia persona y que

muestra su verdadera naturaleza, y lo es de una manera deslumbradora, por un acto soberano de poder divino, *in virtute*.

Se puede hacer la comparación en cuanto a la antítesis con: *mortificatus quidem carne, vivificatus autem spiritu* (I Pedro III, 18), o con *manifestatum est in carne justificatum est in spiritu* (I Tim. III, 16); y, en cuanto a la expresión, con: *crucifixus est ex infirmitate sed vivit EX VIRTUTE Dei* (II Cor. XIII, 4).

III. El Dios que adquiere a la Iglesia con su propia sangre (*Hechos* XX, 28).

Προσέχετε... παντὶ τῷ ποιμνίῳ, ἐν ᾧ ὑμᾶς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἔθετο ἐπισκόπους, ποιμαίνειν τὴν ἐκκλησίαν τοῦ Θεοῦ,	Attendite... universo gregi, in quo vos Spiritus sanctus posuit episcopos regere Ecclesiam Dei,
ἣν περιεποιήσατο διὰ τοῦ αἵματος τοῦ ἰδίου.	quam acquisivit sanguine suo.

1. *La verdadera lección*.—Fuera de las variantes esporádicas (*τοῦ Κυρίου Θεοῦ, τοῦ Κυρίου τοῦ Θεοῦ, τοῦ Θεοῦ καὶ Κυρίου*), las variantes seriamente atestiguadas son:

a) *τοῦ Θεοῦ* B minusc. Vulg. Pat. multi.
b) *τοῦ Κυρίου* ACDE minusc. Copt. Arm. Pat. multi.
c) *τοῦ Χριστοῦ* Etiop. Pesh.
d) *τοῦ Κυρίου καὶ Θεοῦ* C[3]HLP minusc. más 100.

Es evidente que el texto ha sido combinado intencionalmente y, todo nos lo hace creer, por razones dogmáticas.—La lección *d*, que es la de la inmensa mayoría de manuscritos recientes, es ciertamente falsa. Aparte de que no es respaldada por ninguna traducción, ni por ninguno de los más antiguos manuscritos, ni por ningún autor eclesiástico anterior al siglo X, está claramente formada por la fusión de las variantes *a* y *b*.—La lección *c*, insuficientemente testimoniada, no tiene ninguna probabilidad de ser primitiva y es tan sólo una modificación de *b*.—Las lecciones *a* y *b* tienen, si se cuentan los testimonios, una comprobación casi equivalente; pero muchas consideraciones hacen que la balanza se incline a favor de *a*. En los más antiguos Padres encontramos la expresión extraordinaria *αἷμα Θεοῦ*, *sanguis Dei*: San Ignacio de Antioquía, *Ad. Ephes.* I, 1 (*ἐν αἵματι Θεοῦ*, que la traducción latina suavizó en *Christi Dei* y en que el interpolador substituye *Θεοῦ* por *Χριστοῦ*); véase *Ad Roman.* VI, 3; Clemente de Alejandría, *Quis dives salvetur*, 34 (*αἵματι Θεοῦ Παιδός*, véase *Ibid.* 37); Tertuliano, *Ad uxor.* II, 3. Aunque estos autores no citan nuestro texto, indirectamente dan testimonio en favor de la primitiva lección *Θεοῦ*, porque es difícil creer que hayan adoptado juntos tal expresión sin autoridad escrituraria. Sabemos que la lección *αἷμα Θεοῦ* repugnó siempre a muchos escritores eclesiásticos, sobre todo cuando los herejes abusaron de ella. De aquí la tentación de modificar nuestro texto substituyendo *τοῦ Θεοῦ*, ya por *τοῦ Κυρίου*, ya por *τοῦ Κυρίου καὶ Θεοῦ*. También los críticos más recientes, tales como Westcott-Hort y Weiss, aceptan como primitiva la lección *τοῦ Θεοῦ* y rechazan como arbitraria la suposición de que la palabra *υἱοῦ* haya desaparecido sin dejar huellas detrás de *τοῦ ἰδίου*. Como el sentido los escandaliza, Weiss propone traducir *διὰ τοῦ αἵματος τοῦ ἰδίου* "con la sangre de su propio" (*sobrentendido* Hijo) y Hort "con la sangre que es suya", como si fuera la de su Hijo. Estas fantasías no necesitan refutación.

2. *El sentido*.—La única traducción admisible es: Gobernad "la Iglesia de Dios que El se ha adquirido con su propia sangre". Para explicar lo que esta frase tiene de inadmisible en apariencia, se debe pensar en que San Pablo se vale al principio del lenguaje del Antiguo Testamento en que Israel es "la Iglesia de Dios" y "el pueblo que El se ha adquirido". Al escribir estas palabras, que el apóstol toma en el sentido típico, es posible que todavía no piense Pablo precisamente en Cristo; pero en la continuación del discurso identifica a Cristo con Jehová, como le ocurre muy frecuentemente.

IV. El himno al Cristo triunfante (*I Tim.* III, 16).

Ὃς [ο *Θεὸς*] *ἐφανερώθη ἐν σαρκί,*	Quod manifestatum est in carne,
ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι,	justificatum est in spiritu,
ὤφθη ἀγγέλοις,	apparuit angelis,
ἐκηρύχθη ἐν ἔθνεσιν,	praedicatum est Gentibus,
ἐπιστεύθη ἐν κόσμῳ,	creditum est in mundo,
ἀνελήφθη ἐν δόξῃ.	assumptum est in gloria.

1. *La verdadera lección.*—¿Es necesario leer ὅς o Θεός? La variante, tan importante para el sentido, está en muy poca cosa; porque en la escritura uncial *ΘΕΟC*, escrita con la abreviatura *$\overline{\Theta C}$*, apenas se distinguía de *OC*.

A) La lección Θεός es la de la inmensa mayoría de los manuscritos, de más de 200 cursivos y de los tres unciales K L P. La lección ὅς no tiene a su favor más que los cursivos 17, 73, 181 y, entre los unciales, el *Sinaítico*, los dos textos gemelos F y G, quizá la primera mano de C. El *Alejandrino* sigue siendo dudoso y el *Vaticano* no tiene este pasaje. El códice D lee como la Vulgata ὅ (quod).

B) Al contrario, todas las antiguas traducciones suponen el relativo, ora en masculino, ora en neutro; y los Padres latinos siguen naturalmente la lección de la traducción latina; pero los Padres griegos están divididos. San Juan Crisóstomo, San Gregorio de Niza, Dídimo, Teodoreto y otros más recientes tienen expresamente Θεός. San Epifanio, Teodoro de Mopsuesta y San Cirilo de Alejandría están por ὅς. A veces se unen a los primeros: San Ignacio (*Ad Ephes.* XIX, 3: Θεοῦ ἀνθρωπίνως φανερουμένου) y San Hipólito (*Adv. Noet.*: Θεὸς ἐν σώματι ἐφανερώθη); pero, por preciosos que estos textos sean para el teólogo, en los que aprende uno lo que se pensaba del Verbo Encarnado en el siglo segundo, no es seguro que sean citaciones de San Pablo —falta la expresión característica ἐν σαρκί— y puede uno preguntarse si no más bien influirían ellos en la lección Θεὸς ἐφανερώθη de los manuscritos más recientes, contribuyendo de esta suerte a introducir en la Epístola una corrección dogmática inconsciente.

C) Los críticos se declaran unánimemente a favor de la lección ὃς ἐφανερώθη. De esta manera: Griesbach, Lachmann, Tregelles, Tischendorf, Westcott-Hort, Weiss, von Soden. Es necesario darles la razón, no en virtud del principio demasiado dudoso de que *Lectio magis ardua praestat*, sino porque la suponen las traducciones, de las que algunas son muy anteriores a nuestros más antiguos manuscritos, y porque el testimonio de los Padres es indeciso.

2. *El sentido.*—El Apóstol acaba de mencionar el *misterio de la piedad*. Sin transición pasa a la descripción de este misterio, idéntico en realidad con el Cristo Redentor, al cual se refiere por el sentido el relativo masculino (ὅς); a menos que se prefiera explicar la falta de acuerdo gramatical por una citación que empieza *ex abrupto*. En todo caso, no es menester buscar en la frase una proposición completa e independiente cuyo primer miembro sería la prótasis y los otros cinco la apódosis, o los tres primeros la prótasis y los tres últimos la apódosis (Seeberg). Para el sentido importa poco que los seis miembros sean paralelos entre sí o que haya

necesidad de dividirlos, ya en dos tercetos, ya en tres parejas (Weiss).

a) Cristo *se manifestó en la carne* en el momento de su nacimiento terreno. Esto recuerda el *Verbum caro factum est* de San Juan. También San Pedro se sirve, en cuanto a Cristo, de la palabra φανεροῦσθαι (I Pedro I, 20), que San Pablo aplica en otros lugares al *Misterio* (Rom. XVI, 26; Col. I, 26; IV, 4).

b) *Fue justificado en el espíritu* (o *en el Espíritu*). La resurrección gloriosa *justifica* la pretensión que había expresado Jesús de ser el Mesías y el Hijo de Dios (véase Rom. I, 4). El *espíritu*, opuesto a la carne, no es aquí la naturaleza divina, sino, ya el Espíritu Santo agente de la resurrección (Rom. VIII, 11), ya el espíritu de santidad al cual debe Jesús el ser resucitado y el convertirse en las primicias de la resurrección gloriosa.

c) *Apareció a los ángeles*, no de una manera cualquiera, porque no tendría importancia el hecho, sino como un triunfador que para lo sucesivo tiene un derecho especial a los homenajes y a las adoraciones de los espíritus celestiales (Filip. II, 10-11. Véase Col. II, 15).

d) *Fue predicado entre las naciones*; mientras triunfaba en los Cielos, su Reino tomaba en la tierra una extensión siempre en aumento.

e) *Fue creído en el mundo*; el mundo es como de ordinario, en San Pablo, el Género Humano.

f) *Fue arrebatado a la gloria*, en el momento de su gloriosa ascensión. El verbo ἀνελήφθη es empleado en el mismo sentido por San Lucas (Hechos I, 2.22) y la adición ἐν δόξῃ no permite entenderlo de otra manera. Se objeta que esta explicación trastorna el orden cronológico; pero no se ve que el autor quiera ceñirse a un orden riguroso y él tenía una razón especial para terminar su enumeración con el triunfo resplandeciente de Cristo.

NOTA S.—LOS TEXTOS TRINITARIOS

I. Recordación de textos

Son muchos los pasajes en que las tres Divinas Personas son nombradas juntas. Se podrían citar unos cuarenta, incluyendo la Epístola a los Hebreos; pero perteneciendo algunos al mismo contexto no deben ser contados aparte; y en otros la mención simultánea de las tres personas no es más que aparente o parece puramente accidental. Nos quedamos con veintiséis, clasificados en dos categorías.

1. *Textos estudiados en el curso de esta obra.*

a) I Cor. II, 10-12, t. II, p. 169-170.
b) I Cor. VI, 11, t. I, p. 194.
c) I Cor. XII, 4-6, t. II, p. 157.
d) II Cor. I, 21-22, t. II, p. 161.
e) II Cor. XIII, 13, t. II, p. 156-157.
f) Gal. IV, 5-6, t. II, p. 158-159.
g) Rom. VIII, 9-11, t. II, p. 170-171.
h) Rom. VIII, 14-17, t. II, p. 159.
i) Rom. XV, 15-16, t. II, p. 162.
j) Ef. I, 3-14, t. II, p. 103-104.
k) Tit. III, 4-6, t. II, p. 160.

2. *Textos que examinaremos aquí abajo.*

l) I Tes. V, 18-19.
m) II Tes. II, 13-14.
n) I Cor. VI, 15-20.
o) I Cor. XII, 3.
p) II Cor. III, 3.
q) Rom. V, 1-5.
r) Rom. XIV, 17-18.
s) Rom. XV, 30.
t) Gal. III, 11-14.
u) Col. I, 6-8.
v) Ef. II, 18.
w) Ef. II, 22.
x) Ef. III, 14-17.
y) Ef. IV, 4-6.
z) Ef. V, 18-20.

Quizá algunos piensen que esta lista es demasiado corta. En vano

se buscan en ella textos a los cuales está uno habituado a dar una interpretación trinitaria, por ejemplo Rom. XI, 36: *Quoniam ex ipso, et per ipsum et in ipso sunt omnia: ipsi gloria en saecula.* Pero aquí se trata de Dios sin distinción de personas. San Agustín y los comentaristas latinos que entienden *ex ipso* del Padre, *per ipsum* del Hijo e *in ipso* del Espíritu Santo, se han equivocado por la traducción latina; en griego el tercer término *εἰς αὐτόν* casi no se presta a esta apropiación.—El pasaje de los Hechos XX, 28 (*Attendite vobis et universo gregi, in quo vos Spiritus sanctus posuit episcopos regere Ecclesiam Dei, quam acquisivit sanguine suo*) no contiene sino en apariencia la mención de las tres personas; porque Dios, identificado con Cristo, no puede ser Dios Padre. Véase la Nota R, p. 486-487.

II. Crítica de algunos textos

l) I Tes. V, 18-19: "In omnibus gratias agite: haec est enim voluntas *Dei* in *Christo Jesu* in omnibus vobis. *Spiritum* nolite extinguere".—La proximidad de las tres personas parece fortuita, puesto que carecen de conexión las dos frases. Tampoco es seguro que *Spiritus* designe al Espíritu Santo, porque está puesto en paralelo con la *profecía* y no se ve bien cómo se podría *extinguir el Espíritu*, si esto no es en los carismas, de los cuales El es el autor.

m) II Tes. II, 13-14: "Nos autem debemus gratias agere Deo semper pro vobis, fratres dilecti a *Deo*, quod elegerit vos *Deus* primitias in salutem in sanctificatione *Spiritus* et in fide veritatis: in qua et vocavit vos per Evangelium nostrum in acquisitionem gloriae *Domini nostri Jesu Christi*".—Suponiendo que *Spiritus* designe al Espíritu Santo, las tres Divinas Personas son distinguidas según sus esferas de apropiación y presentadas como concurrentes a nuestra salvación: el Padre, como autor de la elección y de la vocación; el Espíritu Santo, como principio de Santificación; Jesucristo, como causa meritoria o causa ejemplar de la vida eterna (según que se tome *περιποίησις* en el sentido activo o en el sentido pasivo). Es difícil de disipar la duda relativa a *Spiritus*: pudiendo significar *ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος* la santificación (activa) que opera en nosotros el Espíritu Santo o la santificación (pasiva) de nuestro espíritu, de nuestro ser sobrenatural. En este último caso, la mención del Espíritu Santo no sería sino indirecta. La Vulgata escribe *spiritus* con minúscula.

n) I Cor. VI, 15-20: Nuestros cuerpos son los miembros de *Cristo*

(v. 15) y el templo del *Espíritu Santo* (v. 19); respetar el cuerpo es honrar a *Dios* (v. 20); adherirse al *Señor* es ser un mismo *espíritu* con El (v. 17).—Se cree reconocer aquí a tres agentes que concurren a nuestra salvación, compenetrándose la acción de ellos al grado de parecer idéntica; pero el texto griego δοξάσατε δὴ τὸν Θεὸν ἐν τῷ σώματι ὑμῶν —el latín *et portate* es una glosa— no expresa claramente la inhabitación del Padre.

o) I Cor. XII, 3: "Nemo in *Spiritu Dei* loquens dicit anathema *Jesu*. Et nemo potest dicere *Dominus Jesus*, nisi in *Spiritu sancto*" (Nadie que hable bajo el impulso del Espíritu de Dios dice: sea anatema Jesús, pues nadie puede decir: Jesús es el Señor, si no es en el Espíritu Santo).—Desde el punto de vista que nos ocupa, casi no hay que notar en este texto más que la mención simultánea de las tres Personas, siendo el Espíritu de Dios el Espíritu del Padre.

p) II Cor. III, 3: "Epistola estis *Christi*, ministrata a nobis et scripta non atramento, sed *Spiritu Dei* vivi".—¿Se trata del Espíritu Santo? La Vulgata escribe *spiritu*.

q) Rom. V, 1-5. Por Jesucristo somos reconciliados con Dios Padre (v. 1) y por el Espíritu Santo se derrama en nuestros corazones el amor de Dios (v. 5). Hay aquí dos oposiciones personales de Cristo y del Espíritu a Dios Padre, pero las tres personas no son puestas simultáneamente en conexión entre sí.

r) Rom. XIV, 17-18: "Non est enim regnum *Dei* esca et potus, sed justitia ex pax et gaudium in *Spiritu sancto*: qui enim in hoc servit *Christo* placet *Deo*". Se halla aquí el nombre de las tres personas con una relación íntima entre ellas, pero no de oposición personal.

s) Rom. XV, 30: "Obsecro vos per Dominum nostrum *Jesum Christum*, et per charitatem *sancti Spiritus*, ut adjuvetis me in orationibus vestris pro me ad *Deum*". Entre los textos de segundo orden, éste es uno de los mejores. El griego, es cierto, tiene solamente τοῦ πνεύματος, pero casi no se puede dudar de que se trate del Espíritu Santo (a causa del paralelismo con el primer inciso) y está claramente indicada la distinción de las tres Personas.

t) Gal. III, 11-14. La mención de las tres Personas está demasiado desparramada. Por lo demás, si *pollicitatio Spiritus* es el Espíritu Santo prometido, puede uno preguntarse si en *nemo justificatur apud Deum* Dios designa al Padre o a la Divinidad sin distinción de Personas.

u) Col. I, 6-8. El nexo entre *Dios* de donde deriva la Gracia (v. 6), *Cristo Jesús* de quien Pablo es el ministro (v. 7) y el *espíritu* que quizá no es el Espíritu Santo (v. 8: *dilectionem vestram in spiritu*) es demasiado flojo para proporcionar un argumento sólido a favor de la Trinidad.

v) Ef. II, 18: "Per ipsum (*Christum*) habemus accessum ambo in uno *Spiritu* ad *Patrem*". La mención de las tres Divinas Personas es explícita, suponiendo que *spiritus* designe al Espíritu Santo; no sería sino indirecta si *spiritus* designara un don o un efecto del Espíritu Santo. La exégesis católica entiende en general πνεῦμα del Espíritu Santo (San Juan Crisóstomo, Santo Tomás, Estio, Bisping, etc.). Muchos protestantes son de la misma opinión (Meyer, Westcott, Abbott, etc.). Sin embargo, Teodoreto, San Jerónimo y otros piensan de diferente manera. Cornelio a Lápide deja escoger.

w) Ef. II, 22: "In quo (*Domino*) et vos coaedificamini in habitaculum *Dei* in *Spiritu*". El mismo problema que arriba. Los Latinos que leían en su texto *in Spiritu sancto* (como Santo Tomás, Estio, etc.) lo entendían naturalmente del Espíritu Santo. El Crisóstomo y su escuela consideran a ἐν πνεύματι como equivalente a un adjetivo (πνευματικός: un templo *espiritual*). Entre los exégetas protestantes, muchos consideran la mención del Espíritu Santo como evidente: Abbott, Moule, etc. Los comentaristas alemanes están más inclinados a ver en ἐν πνεύματι un nombre común.

x) Ef. III, 14-17. Aunque *Domini nostri J. C.* falte en el original, es muy clara la oposición personal: Pablo pide al *Padre* que envíe a *su Espíritu* para que *Cristo* habite en nuestros corazones.

y) Ef. IV, 4-6: "Unum corpus et unus *Spiritus*... Unus *Dominus*, una fides, unum baptisma. Unus *Deus et Pater* omnium, qui est super omnes, et per omnia et in omnibus nobis". Este texto recuerda a I Cor. XII, 4-6, en que el orden de las Divinas Personas es el mismo: el Espíritu, el Señor, Dios. Parece muy claro que también aquí *Spiritus* designa al Espíritu Santo, alma del Cuerpo Místico; y se puede entender también el versículo precedente (*solliciti servare unitatem Spiritus in vinculo pacis*) de la unión producida por el Espíritu Santo. Sin embargo, el Crisóstomo piensa que πνεῦμα puede significar aquí sentimiento o "buena voluntad" (προθυμία).

z) Ef. V, 18-20: "Implemini *Spiritu* sancto... gratias agentes semper pro omnibus, in nomine *Domini* nostri *Jesu Christi Deo* et *Patri*". El quid está siempre en saber si se trata *directamente* del Espíritu Santo. En latín, gracias a la adición del adjetivo *sancto*, no es dudosa la cosa; pero el texto griego dice solamente: πληροῦσθε ἐν πνεύματι; y estas palabras hacen pareja con: μὴ μεθύσκεσθε οἴνῳ. Si el Espíritu Santo mismo es designado, aquí tenemos la fórmula de la oración cristiana, que se dirige *al* Padre, *por* el Hijo (o *a nombre* del Hijo), *en* el Espíritu Santo.

NOTA T.—DOMINUS AUTEM SPIRITUS EST (II *Cor.* III, 17).

I. Estado del asunto

Uno de los problemas más delicados y sutiles de la exégesis paulina es, sin duda, el de saber en qué caso es menester escribir la palabra "espíritu" con mayúscula. Hágase la prueba con el capítulo VIII de la Epístola a los Romanos, en que se dice la palabra diecisiete veces en los dieciséis primeros versículos y en que las variaciones ortográficas de la Vulgata no siempre son fáciles de justificar. Pero el ejemplo más típico es nuestro texto: *Dominus autem spiritus est* (o *Spiritus*). El desacuerdo de los exégetas no puede ser más completo. Se hallará la exposición sucinta de esto en L. Krummel (*Studien und Kritiken*, t. XXXII, 1859, p. 39-100) y la historia concienzuda, metódica y razonada en una docta monografía del P. Holzmeister (*Dominus autem Spiritus est*, Innsbruck, 1908). A las interpretaciones antiguas han venido a juntarse otras muchas; y se tiene la impresión, al recorrerlas, de errar a la ventura en un inextricable laberinto. Más recientemente, el P. Nisius (*Zeitschr. f. kath. Theol.*, t. XL, p. 617-676) propuso una explicación nueva que quizá no satisfaga a nadie; porque, como lo observa la *Biblische Zeitschrift* (t. XIV, 1917, p. 376), el autor "operiert viel mit dogmatisch-speculativen Erwägungen": lo cual no es, en exégesis, de un buen método. Una consecuencia evidente de esta mescolanza es que no hay ninguna explicación que se imponga al exégeta católico, quien sigue siendo dueño de sus preferencias. Si los teólogos de nuestros días casi ya no recurren a este texto para probar la divinidad del Espíritu Santo, buenas razones deben tener para ello. Cuando un texto es hecho a un lado por la generalidad de los teólogos, como lo es ahora I Juan V, 7 en cuanto a la Trinidad y II Cor. III, 17 en cuanto a la divinidad del Espíritu Santo, este abandono es revelador. Se debe buscar su causa, ya en una duda grave relativa a la autenticidad, ya en una insuperable dificultad de exégesis.

Para proceder con orden, examinaremos sucesivamente: 1. cuál es el sujeto de la frase, —2. el sentido de *ὁ Κύριος*, —3. el sentido de *τὸ πνεῦμα*,— 4. el sentido del inciso entero.

II. El sujeto de la frase es *Ο ΚΥΡΙΟΣ* y no *ΤΟ ΠΝΕΥΜΑ*.

1. Para que en la frase *ὁ Κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν* fuera admisible la inversión, se necesitaría de manera absoluta que *Κύριος* no tuviese artículo definido y pudiese pasar así por un predicado, como en la expresión de San Juan (IV, 24): *πνεῦμα ὁ Θεός*. *El texto de San Pablo es muy diferente y no hay nada que justifique la inversión.*

Los intérpretes contemporáneos piensan lo mismo en este punto y quizá no haya actualmente ni una sola voz discordante. Pero no ocurrió siempre así. Walafrido Estrabón, el autor de la Glosa ordinaria, dijo: *Ordo verborum est: Spiritus sanctus est Dominus* (o más bien *dominus*). Fue seguido por una gran número de comentaristas latinos, tales como Lanfranc, Haymon d'Halberstadt, Hervé, Nicolás de Lira, Dionisio el Cartujano. Pedro Lombardo y Santo Tomás dieron el primer lugar a la explicación de Estrabón. Para esos autores y para quienes piensan de la misma manera que ellos, *dominus* no es nombre propio sino apelativo, como lo revelan claramente la paráfrasis de Estrabón (dominus, id est *potest operari quod vult*) y la de Santo Tomás (dominus, id est *operatur ex proprio libertatis arbitrio*). La ausencia de artículo en latín hacía posible la confusión.

2. *Esto es lo que diferencia totalmente esta interpretación, de la exégesis de San Juan Crisóstomo y de los otros Padres griegos.* También ellos toman *τὸ Πνεῦμα* por sujeto de la frase, entendiéndolo de la persona del Espíritu Santo; pero ninguna sutileza puede oscurecer el pensamiento de ellos que es la claridad misma. Su razonamiento equivale a lo siguiente: Moisés se volvía antiguamente hacia el Señor (es decir, hacia Dios); el cristiano se vuelve hacia el Espíritu. Pues bien, el Espíritu, también El, es *el Señor* (es decir, Dios). Así es que volverse hacia el Espíritu es volverse hacia Dios. Prueban la menor de dos maneras:

a) En nuestro texto no se llama Espíritu a Cristo, sino que el Espíritu es llamado Señor: de esta manera el Crisóstomo (LXI, 448: *καὶ τοῦτο* [*Πνεῦμα*] *Κύριός ἐστιν*); Teodoreto (LXXXII, 397: *Δῆλον ὡς τὸ πανάγιον Πνεῦμα Κύριον προσηγόρευσε*); Teodoro de Mopsuesta (LXVI, 896: *Δῆλον ὅτι μὴ τὸν Κύριον πνεῦμα λέγει, ἀλλὰ τὸ Πνεῦμα Κύριον*). San Basilio, haciendo la lista de los pasajes en que el Espíritu es llamado Señor, agrega nuestro texto (XXXII, 163-166). De la misma manera San Atanasio, en el *De Trin. et Spir. S.*, por mucho tiempo atribuido a Vigilio de Tapso (XXVI, 545). Ecumenio resume bien la exégesis

común de los Griegos cuando dice (CXVIII, 955): *Μὴ φοβοῦ, καὶ πρὸς τὸ Πνεῦμα ἐπιστρέφων πρὸς Κύριον ἐπιστρέφεις. Κύριος γὰρ τὸ Πνεῦμα καὶ ὁμοπροσκύνητον καὶ ὁμοούσιον Πατρὶ καὶ Υἱῷ.*

b) En el versículo siguiente se dice que contemplando la gloria del Señor somos transformados de claridad en claridad *καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος*. Pero el texto griego es gramaticalmente equívoco y puede traducirse así: como por el Espíritu Señor (*ἀπὸ Πνεύματος Κυρίου*). Así es como lo entienden en general los Padres Griegos. De ello concluyen una vez más que el Espíritu Santo es llamado Señor (*κυριολογεῖται*), es decir, Dios; porque suponen establecida la sinonimia entre Dios y Señor.

Se habrá notado seguramente que los Padres griegos se desentienden siempre del artículo *ὁ Κύριος*, por lo vivamente que sienten que una enunciación como *τὸ Πνεῦμά ἐστιν ὁ Κύριος* sería incorrecta o, al menos, muy singular. Lo que les hace aceptar un trocamiento tan poco natural es la doble persuasión de que *τὸ Πνεῦμα* es aquí un nombre propio y de que *ὁ Κύριος* designa a Dios y no a Cristo.

III. *Ο ΚΥΡΙΟΣ* SIGNIFICA EL CRISTO

He aquí otro punto en que el acuerdo de los exégetas modernos es casi unánime. En efecto, el estudio atento del contexto y del vocabulario paulino casi no permite pensar de otra manera. Bastará con indicar sumariamente las tres principales razones.

1. *Hablando San Pablo por su propia cuenta*, es decir, fuera de las citaciones del Antiguo Testamento, *entiende siempre Κύριος* (con o sin artículo) *del Hijo de Dios y nunca de Dios mismo*. Este hecho es generalmente reconocido; sin embargo, algunos autores admiten raras excepciones. Y así Cremer (*Biblisch-theol. Wörterbuch*[9], p. 619) pretende que *Κύριος* sin artículo es excepcionalmente nombre divino en II Cor. VIII, 21; Ef. V, 8; I Tes. IV, 6 y, con el artículo, en I Cor. IV, 19; X, 9.26; Ef. V, 17.19; II Tes. III, 5; pero se apresura a agregar que en todos esos ejemplos, salvo I Cor. X, 26, *Κύριος* o *ὁ Κύριος* puede perfectamente designar a Cristo. La observación es muy cuerda, porque no se ve en los casos invocados ninguna razón de apartar la palabra *Κύριος* (o *ὁ Κύριος*) de su sentido ordinario. En cuanto a la única excepción mantenida por Cremer (I Cor. X, 26: *τοῦ Κυρίου γὰρ ἡ γῆ καὶ τὸ πλήρωμα αὐτῆς*), es una citación textual de los Setenta, Salmo XXIII (XXIV), 1; y es singular que el sabio lexicógrafo no se haya

percatado de ello. El uso paulino no tolera, pues, ni una sola excepción —al menos excepción cierta— y los exégetas no tienen derecho a suponer sin prueba que el Apóstol dé a *Κύριος* en II Cor. III, 17 un sentido contrario a todos sus hábitos. Aquí como en otras partes, *ὁ Κύριος* debe significar el Cristo. Quien sostenga lo contrario debe probarlo.

2. *Por lo demás, este sentido es impuesto por el versículo precedente.* Nadie niega que el sentido de *Κύριος* en el versículo 16 no debe ser el mismo que el de *ὁ Κύριος* en el versículo 17; de otra manera habría incoherencia manifiesta en el discurso y sofisma en el razonamiento. Pues bien, el Señor del versículo 16 no puede ser sino Cristo: *Ἡνίκα δὲ ἐὰν ἐπιστρέψῃ πρὸς Κύριον, περιαιρεῖται τὸ κάλυμμα.* Para hacer caer el velo, símbolo de ceguera y de servidumbre, basta con volverse hacia el Señor, con convertirse a El —el sentido figurado de *ἐπιστρέφεσθαι* no carece de una alusión en sentido propio aplicable sólo a Moisés— pero únicamente en Cristo es suprimido el velo (v. 14: *ὅτι ἐν Χριστῷ καταργεῖται*); así es que hay que recurrir a El para hallar luz y libertad. ¿Es de imaginarse que San Pablo ponga la diferencia característica entre los Judíos y los judeo-cristianos en que estos últimos se han convertido a Dios? Como Judío, Pablo tiene conciencia de haber servido siempre a Dios (Hechos XXIII, 1; II Tim. I, 3), pero lo que le hizo cristiano fue la fe en Cristo (Gal. I, 15; Filip. III, 8).

3. *El versículo siguiente impone también la ecuación "el Señor = Cristo".* Si el Señor designa a Dios, éste no puede ser sino Dios sin distinción de personas, porque este es el sentido inteligible de la ecuación: El Señor (Dios) es el Espíritu (Santo); pero entonces la "suposición" de la palabra Señor cambiará en la frase siguiente, puesto que si el Espíritu es la persona del Espíritu Santo, el Señor (Dios) no puede ser sino el Padre o el Hijo. Al contrario, entendiendo por el Señor el Cristo, la misma significación se mantiene hasta el final y se puede hablar sin equívoco de "el espíritu del Señor" y del "Señor (que es) espíritu".

IV. *ΤΟ ΠΝΕΥΜΑ* NO ES LA PERSONA DEL ESPÍRITU SANTO

Aun cuando *ὁ Κύριος* significara Dios y no el Cristo, no se ve cómo *τὸ Πνεῦμα* podría designar la persona del Espíritu Santo. En efecto, en esta proposición: "Dios es el Espíritu Santo", o *Dios* es Dios Padre y la proposición es manifiestamente falsa, o *Dios* es la naturaleza divina sin distinción

de personas y la proposición es tan difícil de justificar que toda la sutileza de los exégetas no basta. Se dice muy bien: El Espíritu Santo es Dios, porque Dios, aunque único como es, subsiste en tres personas, pero no se dice a la inversa: Dios es el Espíritu Santo, porque el Espíritu Santo no agota toda la fecundidad de la esencia divina. El Crisóstomo y su escuela lo sintieron instintivamente, y he aquí por qué hicieron de *τὸ Πνεῦμα* el sujeto de la frase. Admitiendo que *ὁ Κύριος* es un nombre divino y, de hecho, un sinónimo de Dios, de esa suerte obtenían una proposición de una irreprochable ortodoxia: El Espíritu Santo es el Señor, es decir, Dios. Pero si con todos los modernos se rechaza como inadmisible la transposición del sujeto y del atributo, no se llega ya a hacer comprender cómo el Señor puede ser el Espíritu Santo.

Si, al contrario, como lo hemos probado, *ὁ Κύριος* significa el Cristo, *τὸ πνεῦμα* no puede ser ya la persona del Espíritu Santo. En efecto, es evidente que una persona divina no podría ser identificada con otra y que una ecuación tal como "el Padre es el Hijo" o "el Hijo es el Espíritu Santo" es absolutamente rechazada por la noción de persona. Para defenderla, habría que sostener, con los racionalistas contemporáneos, o que el Espíritu Santo no es un ser personal, o que ni Cristo ni el Espíritu son personas, sino influencias, fuerzas, *atmósferas* espirituales. En cuanto a estos sistemas, véase a Holzmeister, *op. cit.*, p. 18-27. Habiendo establecido en otro lugar que Cristo y el Espíritu Santo son personas distintas, no nos detendremos en esta explicación.

V. *TO ΠΝΕΥΜΑ* ES EL ESPÍRITU OPUESTO A LA LETRA

Si el espíritu no es el Espíritu Santo, ¿será "una substancia espiritual" como en la frase: "Dios es espíritu" (Juan IV, 24) que tiene un falso aire de semejanza con la nuestra? Varios exégetas lo han pensado: Eusebio de Cesarea (*De eccles. theol.* III, 5, XXIV, 1012, etc), Dídimo el Ciego (*De Spir. S.* 54 y 58, XXXIX, 1079 y 1081), Walafrido Estrabón en la *Glosa ordinaria* (CXIV, 555) y tras él buen número de escolásticos. Pero esta explicación es inadmisible; porque entonces *πνεῦμα* no podría ser acompañado de ninguna manera del artículo definido. Todos los exégetas modernos, protestantes y católicos, están de acuerdo en este punto.

El sentido es claramente sugerido por el contexto que es menester tomar de un poco más arriba. No olvidemos que estos tres primeros capítulos son una apología. Pablo acusado de duplicidad, de deslealtad, de afrentosa hipocresía, rechaza estos reproches con indignación y con una insistencia de que cree deber excusarse. No tiene necesidad, declara él mismo, de cartas de recomendación; los Corintios que él ha convertido son su carta de recomendación, escrita no con tinta sino con el espíritu del Dios vivo (III, 3). A partir de ese momento, la antítesis "letra y espíritu" es el *Leitmotiv* de la apología. Sus palabras y sus actos están impregnados de franqueza y de libertad apostólica (*πεποίθησις, παρρησία, ἐλευθερία*), en razón del ministerio que desempeña:

no es el ministerio de la *antigua alianza,* sino el de la *nueva* (III, 6);
no es el ministerio de la *letra,* sino el del *espíritu* (III, 6 y III, 8);
no es un ministerio de *muerte,* sino un ministerio de *vida* (III, 7);
no es un ministerio de *condenación,* sino un ministerio de *justicia* (III, 9).

Pablo opone el Evangelio a la antigua alianza considerada en sí misma, independientemente de la nueva y actualmente en lucha con la nueva. Desde este punto de vista, la Ley Mosaica es una institución caduca, una letra muerta, que de hecho ha producido la muerte y la condenación; el Evangelio es un principio *espiritual,* vivificante, justificante; porque "la *letra mata*" si permanece sola, aislada del espíritu, "pero *el espíritu* vivifica" (III, 6); la economía nueva, que corresponde a la antigua como el espíritu corresponde a la letra, da la vida y la justicia sobrenatural. Sin ninguna dificultad se reconoce en esto el paulinismo más puro.

Sin embargo, tan glorioso era el ministerio de la antigua alianza, a pesar de su imperfección, que su resplandor inundaba el rostro de Moisés, obligándolo a cubrirse con un velo. ¡Cuánto más glorioso será el ministerio de la Nueva Alianza! (III, 7-11). Pero los apóstoles se muestran siempre a cara descubierta; no le piden a Moisés su velo que es símbolo de temor y de ceguera (III, 12-13); dejan ese velo para los Judíos infieles que leen *la letra* de la Ley sin penetrar en su *espíritu* (III, 14-15). Cristo solo desgarra este velo (III, 14) y cuando los Judíos se vuelvan hacia el Señor y se conviertan a El, sentirán que ese velo cae de sus ojos (III, 16). "Y el Señor es el espíritu" (III, 17), es decir, el sentido espiritual y profético oculto bajo la letra. "Mas donde está el espíritu del Señor, allí está la libertad", la franqueza exenta de pusilanimidad y de artificio. "Pues bien, todos nosotros, concluye el Apóstol, contemplando a cara descubierta la gloria del Señor somos transformados de gloria en gloria (y de claridad en claridad) en esta misma imagen, como por el Señor (que es) espíritu".

De esta manera tenemos la ventaja de conservar a la antítesis "letra y espíritu" su sentido natural y ordinario, Rom. II, 28-29: "Non enim

qui in manifesto Judaeus est: neque quae in manifesto, in carne, est circumcisio: sed qui in abscondito Judaeus est: et circumcisio cordis *in spiritu, non littera*". El cristiano es circunciso no literalmente sino espiritualmente; no según la letra de la Ley Mosaica, sino según el espíritu, es decir, según el sentido típico y profético de esta Ley.—De la misma manera Rom. VII, 6: "Nunc autem soluti sumus a lege mortis (*mortis* es una glosa), in qua detinebamur, ita ut serviamus *in novitate spiritus et non in vetustate litterae*". La Vulgata tiene razón, en los dos casos, de escribir *spiritus* con minúscula, porque no se trata *directamente* de la persona del Espíritu Santo, aun cuando se pase con una extremada facilidad de la actividad del Espíritu Santo a su persona.

Gramaticalmente, las últimas palabras *ἀπὸ κυρίου πνεύματος* pueden traducirse de cuatro maneras:

a) Por el Señor del Espíritu (dependiendo *πν.* de *κυρ.*),
b) Por el Espíritu del Señor (dependiendo *κυρ.* de *πν.* con inversión),
c) Por el Espíritu (que es) Señor (aposición con inversión),
d) Por el Señor (que es) el espíritu (aposición natural).

Pero con *a* no tenemos un sentido satisfactorio, ni siquiera inteligible. Muy bien se dice el Espíritu del Señor, pero ¿qué es el Señor del Espíritu?—*b* y *c* presentan una inversión que no hay por qué supongamos ni aceptemos, porque trata de explicar un equívoco mediante otro. Así es que se impone la última traducción; y se impone con una fuerza irresistible, si se establece la ecuación: "El Señor es el Cristo", como lo hacen casi todos los exégetas contemporáneos.

No es nueva nuestra interpretación. Orígenes y Santo Tomás ya la habían propuesto. A pesar de algunas variantes de detalle, Orígenes sostiene constantemente: *a*) que *el Señor* es el Cristo; *b*) que *el espíritu* no es la tercera persona de la Trinidad; *c*) que *el espíritu* es lo opuesto a la letra. *Contra Celsum,* VI, 70; *In Matth.* X, 14; *In Joan.* XIII, 53; *In Exod. hom.* XIII, 4. — Santo Tomás da dos explicaciones: la primera es la de la Glosa ordinaria, que no convenía omitir, por poco satisfactoria que fuese; la segunda es la siguiente: "Alio modo, ut per Dominum intelligatur Christus; id est spiritus potestatis, et ideo, ubi est spiritus Domini, id est lex Christi spiritualiter intellecta, non scripta litteris, sed per fidem cordibus impressa, ibi est libertas ab omni impedimento velaminis". — Otros muchos comentaristas han observado que la antítesis *letra* y *espíritu* domina en todo este capítulo. Para citar tan sólo a los más recientes: Lebreton, *Origines du dogme de la trinité*[4], 1917, nota F, p. 569 y Lemonnyer, *Epîtres de S. Paul,*

1906, t. I, p. 197: "Se pregunta si este versículo (III, 17) no se refiere a III, 6 (*non littera sed Spiritu*) y si esta frase: el Señor es el Espíritu, no es implícitamente paralela a esta otra: Moisés es la Ley". Muy bien; pero yo sería mucho más categórico.

Si los puntos libres de exégesis, como el que nos ocupa, no se resuelven invocando una autoridad, siempre es un consuelo, para un exégeta, el encontrarse en buena compañía.

NOTA U.—TEORIAS PATRISTICAS DE LA REDENCION

La mayor parte de los textos están reunidos en la obra del señor abate J. Rivière (*Le dogme de la Rédemption, essai d'étude historique*, París, 1905), al cual remitimos al lector. Dejando a un lado la teoría heterodoxa de la redención subjetiva, nos limitaremos aquí a resumir las tres concepciones principales de los Padres: teoría del rescate, teoría de la substitución, teoría de la solidaridad.

I. La teoría del rescate y los derechos del demonio

1. *Textos patrísticos dignos de reprensión.*—Cuando los Padres se contentan con decir que el pecado nos hace esclavos, y aun esclavos del demonio; que Jesucristo es nuestro rescate, que El nos rescata con su Sangre, no hay nada que objetarles, puesto que tal lenguaje es el de la Escritura. Pero algunos de ellos afirman o insinúan que el demonio tenía derechos sobre nosotros, que le era debida una compensación, que sin ella no nos habría dejado él y que de hecho se le pagó un rescate. He aquí los pasajes criticables:

A) *Orígenes* insiste más de la cuenta, entre explicaciones irreprochables, sobre las ideas de rescate: parece que las toma en sentido literal. Véase *In Roman.* III, 7 (XIV, 945); *In Joan.* I, 39 y VI, 35 (XIV, 92 y 292). Gusta de describir el pecado bajo la figura de un contrato en virtud del cual nos vendemos al demonio. Véase *In Exod. hom.* VI, 9 (XII, 338); *In Jerem. hom.* XV, 5 (XIII, 433); *In Roman.* V, 3 (XIV, 1026); *In Luc. hom.* XXII (XIII, 1862). Una vez más se pregunta Orígenes si no habría sido pagado el rescate a Satanás, *In Matth.* XVI, 8 (XIII, 1397): *Τίνι δὲ ἔδωκε τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πόλλων; οὐ γὰρ δὴ τῷ Θεῷ· μήτι οὖν τῷ πονηρῷ; οὗτος γὰρ ἐκρατεῖ ἡμῶν ἕως δοθῇ τὸ ὑπὲρ ἡμῶν αὐτῷ λύτρον ἡ τοῦ Ἰησοῦ ψυχὴ ἀπατηθέντι ὡς δυναμένῳ αὐτῆς κυριεῦσαι.* Véase *In Roman.* II, 13 (XIV, 145).

B) Si Orígenes vacila, *San Gregorio de Niza* es categórico: *Oratio catech. magna*, 22-24 (XLV, 60-66). Es válido el contrato de venta concluido con el demonio; nosotros le pertenecemos realmente; Dios podría sin duda librarnos de nuestro dueño por la fuerza, pero prefiere observar con él la equidad y la justicia; por lo cual se le paga al diablo un rescate: *Ἔδει μὴ τὸν τυραννικὸν ἀλλὰ τὸν δίκαιον τρόπον ἐπινοηθῆναι τῆς ἀνακλήσεως· οὗτος δὲ ἐστί τις τῷ ἐπικρατοῦντι ποιήσασθαι πᾶν ὅπερ ἂν ἔθελοι λύτρον* (*Ibid.* 23, XLV, 61).

C) También *San Ambrosio* habla resueltamente del ajuste que nos entrega a Satanás. El demonio nos compra públicamente. Véase *De Jacob*, I, III, 10 (XIV, 632); *In Psalm.* XXXVI, núm. 46 (XV, 1036); *In Luc.* VII, números 114-117 y X, núm. 66 (XV, 1727-8 y 1913). De esto a decir que el demonio debía ser indemnizado no había más que un paso; San Ambrosio lo dió, cuando menos una vez: "Pretium nostrae liberationis erat sanguis Domini Jesu, quod necessario solvendum erat ei cui peccatis venditi eramus". *Epist.* LXXII, 8-9 (XVI, 1299-1300). Véase *Epist.* XLI, 7-8 (XVI, 1162-3).

D) *San Jerónimo* tiene algo aproximado: "Nec ante veniam accipere possumus delictorum et servi esse cessamus, nisi pretium pro nobis cruentus quondam victor accepit". *In Ephes.* I, 7 (XXVI, 450-1). Todo el pasaje parece revelarnos la influencia de Orígenes.

E) No sé si a esta lista habrá que agregar a *San Basilio* por una frase que tiene más de oratoria que de dogmática. *In Psalm.* XLVIII, 3 (XXIX, 437): *ὑποχειρίους ὑμᾶς λαβὼν [ὁ διάβολος], οὐ πρότερον ἀφίησι πρὶν ἄν τινι λύτρῳ ἀξιολόγῳ πεισθεὶς ἀνταλλάξασθαι ὑμᾶς ἕληται.* Pero *San Ireneo* no debe figurar en ella por ningún motivo, porque a menudo protesta que el demonio no tenía verdaderos derechos. Véase al P. Galtier, *La rédemption et les droits du démon dans saint Irénée*, París, 1911 (extracto de *Recherches de science relig.*, t. II, fasc. I).

2. *Concepción completamente diferente.*—Es expuesta de esta manera por M. J. Rivière, *Le dogme de la rédemption*, p. 396: "El demonio recibió de Dios el poder de matar a los hombres a causa de sus pecados; pero al acometer a Jesucristo, quien es inocente, en forma grave se excedió de sus propios derechos constitucionales; así es que con toda justicia Dios le quita a sus cautivos, por ese abuso del poder. El demonio no recibe un rescate, sino el justo castigo de su crimen". Esta concepción se encuentra sobre todo en los Padres latinos: San Hilario, *In Ps.* LXVIII, 8 (IX, 475); San Paciano. *De baptismo*, 4 (XIII, 1092); el Ambrosiaster, *Comment. in Col.*

II, 15 (XVII, 431) y *passim;* San Agustín, *De lib. arbitrio,* III, X, 29-31 (XXXII, 1285-7); *De trinitate,* XII, XII, 16-19 (XLII, 1026-9); San León, *Serm.* XXII, 3-4 (LIV, 196-197) *y passim;* San Cesario de Arlés, *Hom. de Paschate,* III (LXVII, 1049); San Gregorio Magno, *Moral.* XVII, XXX, 46-47 (LXXVI, 32-33). Pero la hallamos también en los Padres griegos: San Juan Crisóstomo, *In Joan. hom.* LXVIII, 2-3 (LIX, 372-373); Teodoreto, *De provid.* X (LXXXIII, 748); San Cirilo de Alejandría, *De incarn. Domini,* XI (LXXV, 1433-6); San Juan Damasceno, *De fide orth.* III, I (XCIV, 948), de donde pasó a Santo Tomás, *Summa theol.* III, qu. I, a. I.

Con mucha frecuencia es presentada la idea bajo otra forma. El demonio, creyendo el triunfo fácil, embiste a Jesucristo y así es como corre él mismo al encuentro de su derrota. Se equivoca, lo ciega el odio, cae en el lazo, en el anzuelo, en la ratonera: San Gregorio de Niza, *Oratio cat. magna,* 24 (XLV, 66); San Agustín, *Serm.* CXXX, 2 (XXXVIII, 726: Redemptor... tetendit *muscipulam* crucem suam: posuit ibi quasi escam sanguinem suum) y *passim;* San Gregorio Magno, *Moral.* XXXIII, VI, 12-13 (LXXVI, 677-680: *In hamo* captus est, quia inde interiit unde devoravit) y *passim;* San Isidoro de Sevilla, *Sentent.* I, XIV, 12 (LXXXIII, 567: Illusus est diabolus morte Domini quasi avis. Nam ostensa Christus suae carnis mortalitate, quam interimendam ille appetebat, abscondit divinitatem, ut *laqueum* quo eum velut avem improvidam prudenti irretiret *decipula*).

Estas metáforas no son de muy buen gusto que digamos, sobre todo cuando es Jesucristo quien, es connivencia con su Padre, tiende el lazo o el anzuelo; pero no empañan la pureza de la doctrina teológica, puesto que está bien entendido que el demonio no tiene derechos sobre nosotros o que no tiene sino los que Dios le otorga para castigarnos.

3. *Crítica de los derechos del demonio.*—Fue hecha muy al principio. La hallamos, desde el siglo tercero, en el autor anónimo del *De recta in Deum fide* atribuido erróneamente a Orígenes (XI, 1756-7). Merece ser citada la indignada protesta de San Gregorio de Nacianzo, *Orat.* XLV, 22 (XXXVI, 653). El santo doctor se pregunta a quién fue pagado el rescate ofrecido por Cristo: *Εἰ μὲν τῷ πονηρῷ, φεῦ τῆς ὕϐρεως, εἰ μὴ παρὰ Θεοῦ μόνον, ἀλλὰ καὶ τὸν Θεὸν αὐτὸν λύτρον ὁ ληστὴς λαμϐάνει καὶ μισθὸν οὕτως ὑπερφυῆ τῆς ἑαυτοῦ τυραννίδος, δι' ὃν καὶ ἡμῶν φείδεσθαι δίκαιον ἦν.* San Juan Damasceno, *De fide orth,* III, 27 (XCIV, 1096) reprueba con no menor energía ese repugnante sistema. Pero quienes dieron el golpe de gracia a la teoría de los derechos del demonio fueron Abelardo (*In Roman.* II, 3 y *Epit. theol.* 23, CLXXVIII, 833-5 y

1730-1) y San Anselmo (*Cur Deus homo,* I, 7 y *Medit.* XI, CLVIII, 363-8 y 763-4). Después de ellos casi no se hizo más que repetir sus argumentos, verdaderamente decisivos.

II. Substitución y satisfacción

1. Rara vez desenvuelven los Padres la teoría de la *substitución,* pero siempre la suponen cuando dicen que Jesucristo liquidó nuestra deuda, o que pagó nuestro rescate o que sufrió en nuestro lugar el castigo que merecíamos. Suelen expresar esta idea mediante palabras compuestas formadas con la partícula *ἀντί.* Jesucristo es *πάντων ἀνθρώπων ἀντάξιος* (San Basilio, *In Psalm.* XLVIII, XXIX, 440; San Cirilo de Alejandría, *Glaphyr. in Levit.,* LXIX, 548; Clemente de Alejandría, *Quis dives salvetur,* 37, IX, 641, etc.), o *ἀντίψυχος* (Eusebio, *Te theoph.* 3, XXIV, 616; Procopio de Gaza, *In Isaiam,* LIII, LXXXVII, 25, etc.), o *ἀντάλλαγμα* (San Gregorio de Nacianzo, *Orat.* I, 5, XXV, 400, etc.). Estas maneras de hablar, cuyos ejemplos son innumerables, pueden apoyarse en San Pablo (I Tim. II, 6: *ἀντίλυτρον*).

Más que ninguna otra, la teoría de la substitución se prestaba a las exageraciones y a las deducciones erróneas. La curiosa historia de esto se hallará en Rivière (*op. cit.,* p. 373-445) y, por lo que se refiere a los protestantes, en Lichtenberger (art. *Rédemption* en *Encycl. des sciences relig.,* t. XI, 143-4). El señor Rivière (*Les conceptions catholiques du dogme de la rédemption,* en *Revue prat. d'apologétique,* t. XIII, 1911, p. 5-32, 104-120, 161-176) afirma (p. 119) que "la Reforma es la responsable de haber puesto en primer plano la noción de pena y de haber reducido a la Redención a un misterio de sangrienta substitución". Opina (pág. 120) "que la idea de expiación penal es completamente accesoria y que, consiguientemente, al querer darle el papel principal no se puede caer sino en sistemas falaces y funestos".

2. La teoría de la *satisfacción,* al menos tal como la expone San Anselmo, descansa en la idea de substitución. No parece que *el sentido actual* de los términos "satisfacer" y "satisfacción" sea anterior a San Anselmo. No existe particularmente en los dos textos con frecuencia invocados de San Hilario (*In Psalm.* LIII, 12, IX, 344) y de San Ambrosio (*De fuga saec.* VII, 44, XIV, 589). Tertuliano, San Cipriano y otros Padres latinos se sirven de ellos a cada paso para significar las obras de penitencia por las cuales trata el pecador de apaciguar a Dios, pero no para designar la obra

redentora. Según el señor Rivière (*op. cit.*, p. 289), Raoul Ardent fue el primero, hacia fines del siglo XI, en darles esta última acepción, sin aplicarlos sin embargo todavía a la muerte del Salvador. En cuanto a la teoría del arzobispo de Cantorbery, véase a Bainvel, *Anselmo (san)*, en *Dict. de théol. cathol.*; y, entre los autores más recientes, a B. Funke, *Satisfaktionstheorie des heil. Anselm. von Canterbury,* Munster de W., 1903 (*Kirchengesch. Studien,* t. VI, fasc. 3); a L. Heinrichs, *Die Genugtuungstheorie des heil. Anselmus von Kanterbury,* Paderborn, 1909 (*Forschungen zur christl. Liter. und Dogmengesch.*, t. IX, fasc. 1); a Hugon O. P., *Le mystère de la rédemption* en *Revue thomiste,* t. XVIII (1909), p. 406-421, 663-677; a G. C. Foley, *Anselm's theory of the atonement,* Londres, 1909.

Los primeros doctores escolásticos corrigieron poco a poco lo que en el sistema de San Anselmo había de inexacto o de impreciso. Pedro Lombardo hizo notar que la muerte de Cristo no era el único medio de que Dios disponía para salvar a los hombres. Alejandro de Hales y San Buenaventura enseñaron que ni la Encarnación ni la Pasión eran indispensables para nuestra salvación con una necesidad absoluta y propiamente tal, sino solamente con una necesidad de conveniencia o con una necesidad que resultaba del decreto divino. Santo Tomás insistió en el punto de que el mérito de Cristo es el nuestro, puesto que Cristo es nuestro jefe y puesto que nosotros somos sus miembros. Duns Scoto aun se extralimitó afirmando que la satisfacción de Jesucristo ni era de un valor infinito ni tenía necesidad de serlo para ser adecuada. Pero casi nadie lo siguió.

III. El principio de la solidaridad

Ya dijimos que este principio fue reconocido desde el origen y que lo es cada vez más. Contentémonos con algunos rasgos salientes.

1. *San Ireneo* habla muy frecuentemente de la *recapitulación* de las cosas en Cristo: *Haeres.* III, XVIII, 1; XXI, 10; V, 1, 2; V, 1-2; XXI, 1, etc. La idea que resulta de todas esas páginas y de otras semejantes es que Cristo empieza de nuevo, al revés, la obra de Adán; que El resume en Sí la Humanidad, así como la resumía Adán, de quien El es el antitipo; que, por lo mismo, El debe pertenecer a la familia humana para ser su representante. Todo esto va a dar a la noción de solidaridad en la caída y en el resurgimiento. Y de ninguna manera es exclusiva de San Ireneo esta idea.

2. *Muchos padres* van más lejos. No solamente dicen que Jesucristo

debió ser hombre para salvar a los hombres, sino que de tal manera estrechan la unión entre Cristo y la Humanidad representada por El, que la carne es santificada por la presencia de El y por su contacto es curada. Sigue en pie de todas maneras que a los ojos de ellos el Género Humano está contenido en Cristo como en su jefe y representante legítimo, de suerte que las acciones de Cristo son moralmente las acciones de la familia humana. He aquí algunos textos, escogidos entre los más cortos, aunque no siempre entre los más expresivos: "Dios rehace y repara a Adán por Sí mismo" (San Hipólito, *De Christo et Antichristo,* 26: *'Αναπλάσσων δι' ἑαυτοῦ τὸν 'Αδάμ*). — "Deum in primo quidem Adam offendimus, non facientes ejus praeceptum; in secundo autem Adam reconciliati sumus, obedientes usque ad mortem facti" (San Ireneo, *Haereses,* V, XVI, 3). — "Ergo ex nobis accepit quod proprium offerret pro nobis, ut nos redimeret ex nostro... Nam quae erat causa incarnationis nisi ut caro quae peccaverat per se redimeretur?" (San Ambrosio, *De incarnationis sacram,* VI, 54 y 56, XVI, 832). — "In eo (Christo) per naturam suscepti corporis quaedam universi generis humani congregatio continetur" (San Hilario, *In Matth.*, IV, 12, IX, 935). No son raros estos significativos textos.

3. La mayoría de los autores modernos adopta el principio de la solidaridad, ya expuesto claramente por Santo Tomás. Se debe observar, sin embargo, que algunos no lo entienden como se debe. Para éstos la solidaridad consiste en que tomando el Hijo de Dios nuestra naturaleza y asociándose a nuestros destinos, acepta de antemano los sufrimientos y la muerte, lo cual es de su parte la mayor muestra de amor. De esta suerte puede conciliarse la solidaridad con el sistema de la redención puramente subjetiva. Sin embargo, casi todos esos escritores tienen la lealtad de advertir que su doctrina, conforme, dicen, con la enseñanza de Jesucristo, no está de acuerdo con la de Pablo.

NOTA V.—LA FE EN SAN PABLO

I. Estadística y comprobaciones

1. *El verbo "creer"*.—De *cincuenta y cuatro* casos, *πιστεύειν* es empleado *catorce* veces en forma absoluta (sobre todo en participio: *ὁ πιστεύων* = el creyente, el fiel). De los otros *cuarenta* casos, es necesario suprimir los *siete* ejemplos en que *πιστεύεσθαι* en pasivo tiene el sentido clásico de "recibir en depósito" (Rom. III, 2; I Cor. IX, 17; Gal. II, 7; I Tes. II, 4; II Tes. I, 10; I Tim. I, 11; Tit. I, 3).—En los *treinta y tres* ejemplos restantes, el régimen indirecto es expresado *veintiséis* veces y el régimen directo *siete* veces. El régimen indirecto se construye: *a*) con el dativo (*ocho* veces), ya de cosa (II Tes. II, 11.12; Rom. X, 16), ya de persona (Rom. IV, 3.17; Gal. III, 6; II Tim. I, 12; Tit. III, 8). — *b*) con *εἰς* (Rom. X, 14 bis; Gal. II, 16; Filip. I, 29). — *c*) con *ἐπί* y el dativo (Rom. IX, 33; X, 11; I Tim. I, 16). — *d*) con *ἐπί* y el acusativo (Rom. IV, 5.24). — El régimen directo se construye: *a*) con el infinitivo (Rom. XIV, 2: *πιστεύει φαγεῖν*, pero el sentido es especial). — *b*) con *ὅτι* (Rom. VI, 8; X, 9; I Tes. IV, 14). — *c*) con el acusativo (*μέρος τι πιστεύω*, I Cor. XI, 18; *πάντα πιστεύει*, I Cor. XIII, 7; pero el sentido del primer ejemplo no es religioso y quizá tampoco el del segundo). En I Tim. III, 16 (*ἐπιστεύθη ἐν κόσμῳ*) el sujeto del pasivo, y consiguientemente el objeto del activo correspondiente, es Cristo.

2. *La palabra "fe"*.—La palabra *πίστις* aparece en todas las cartas sin excepción, *ciento cuarenta y dos* veces en total (sin incluir la Epístola a los Hebreos). Cuando se hacen a un lado los rarísimos casos en que la fe reviste una acepción especial: *fidelidad* (Rom. III, 3), *buena fe* (Rom. XIV, 22.23), *fe jurada* (I Tim. V, 12) o también *fe carismática, fe de milagros* (Rom. XII, 3.6; I Cor. XII, 9; XIII, 2), se observa que la fe es empleada casi siempre en forma absoluta, o, por excepción, acompañada, ya de un

calificativo, ya de un genitivo, el cual puede ser posesivo u objetivo. Se ve también que, según sea el contexto, la fe designa un acto, un hábito o un objeto, que no es otro que el Evangelio o la economía cristiana. Se dudará a veces entre esos tres sentidos. Sin embargo, es lícito formular las reglas siguientes: *a*) La fe es *actual* cuando es puesta en relación con la justificación que ella produce (Rom. III, 22.28.30; IV, 5.9.11.13.16; V, 1; Gal. II, 16; III, 8.9.11; Filip. III, 9). — *b*) La fe es de ordinario *habitual* cuando la acompaña un pronombre personal en genitivo (Rom. I, 8.12; I Tes. I, 3.8; III, 2.5.6.7, etc.), cuando se halla en una lista de virtudes (Gal. V, 22; II Tes. I, 4; I Tim. I, 14, etc.), cuando se trata de la fe que permanece (I Cor. XIII, 13), que aumenta (II Cor. X, 15), o del cristiano que vive (Gal. II, 20), camina (II Cor. V, 7) o persevera en la fe (I Cor. XVI, 13, etc.). — *c*) La fe es *objetiva* cuantas veces se la puede reemplazar por el Evangelio; y esto ocurre, en particular, cuando es opuesta a la Ley (Rom. III, 31; IV, 14, etc.) y en algunas locuciones: anunciar la fe (Gal. I, 23), la palabra de la fe (Rom. X, 8), la obediencia a la fe (Rom. I, 5; XVI, 26; Gal. III, 2, etc.), la fe que viene, que va a venir (Gal. III, 23.25, etc.).

El genitivo que sigue a la palabra "fe" es naturalmente posesivo cuando es un pronombre personal: "nuestra fe, vuestra fe"; es objetivo cuando es un nombre de cosa, II Tes. II, 13 (*ἐν πίστει ἀληθείας*), Col. II, 12 (*συνηγέρθητε διὰ τῆς πίστεως τῆς ἐνεργείας τοῦ Θεοῦ*), Filip. I, 27 (*συναθλοῦντες τῇ πίστει τοῦ εὐαγγελίου*): la fe *en* la verdad, *en* el poder de Dios, *en* el Evangelio.

II. La fe justificante cuya forma es la caridad

Frente a los judaizantes que esperan de la observancia de la Ley la justificación o la perfección de la Justicia, el verdadero cristiano espera la Justicia, de la Fe: *Ἡμεῖς γὰρ πνεύματι ἐκ πίστεως ἐλπίδα δικαιοσύνης ἀπεκδεχόμεθα* (Gal. V, 5: *Nos enim spiritu ex fide, spem justitiae expectamus.* — Léase como si no estuviera la coma, que el sentido rechaza). Las últimas palabras no deben traducirse así: "nosotros tenemos la esperanza", es decir, "esperamos"; porque *ἐλπίς* no es aquí subjetivo (la confianza que uno tiene), sino objetivo (cosa esperada), como en un pasaje completamente semejante (Tit. II, 13: *προσδεχόμενοι τὴν μακαρίαν ἐλπίδα*). La expresión *ἐλπὶς δικαιοσύνης* no podría ser, a su vez, un genitivo de aposición (la justicia esperada) si se entendiera por Justicia la *Justificación*,

puesto que San Pablo habla expresamente de quienes ya son cristianos. Consiguientemente, o δικαιοσύνη expresa un aumento de Justicia —y de esta manera se obtiene una idea que cuadra perfectamente con la pretendida perfección de Justicia que los judaizantes esperan de la observancia de la Ley— o es un genitivo posesivo, lo cual es más generalmente admitido: "los bienes que la Justicia espera". De todas maneras, es *de la Fe* (ἐκ πίστεως) de donde esperamos, ya el progreso de la Justicia, ya la recompensa de la Justicia.

El Apóstol da de ello esta razón (Gal. V, 6):

'Εν γὰρ Χ. 'Ι. οὔτε περιτομή τι	Nam in Ch. J. neque circumcisio
ἰσχύει οὔτε ἀκροβυστία,	aliquid valet neque praeputium
ἀλλὰ πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη.	sed fides quae per charit. operatur.

De esta manera, conforme a los verdaderos principios del Cristianismo y para el verdadero cristiano (ἐν Χριστῷ 'Ιησοῦ), la circuncisión no es algo más que la incircuncisión, sólo la Fe es capaz de algo (ἰσχύει τι, se trata de adquirir la Justicia o un aumento de Justicia), siempre que esté unida a la Caridad. Mucho se ha discutido, y hasta demasiado, sobre si ἐνεργουμένη es *pasivo* (la fe activada, puesta en obra por la Caridad), como lo quieren el uso profano, los Padres griegos en general y un gran número de comentaristas, o *medio* (la fe que opera por la Caridad, que obra gracias a ésta), como lo piensan, de acuerdo con el uso ordinario del Nuevo Testamento, los Padres latinos y la mayor parte de los comentaristas modernos. Tanto en un caso como en el otro, la fe no obra sino en virtud de su unión con la Caridad y porque de ésta toma la eficacia. "Juxta Apostolum (dice Palmieri, *Comment. in Gal.*, 1886, p. 207) fides quae valet in Christo Jesu, est fides operans per charitatem, conjuncta proinde charitati et ab ea formata: atqui fides, quae justificat, est certe fides quae plurimum valet in Christo, cum nos eidem conjungat: ergo fides justificans est fides formata charitate. Neque Protestantes unquam rationem reddent cur charitas non requisita ad justificandum, requiratur ad conservandam justitiam. aliis verbis, cur, si justus fio sola fide, nequeam perseverare justus, sola perseverante fide". Sorprende ver a los protestantes repetir siempre la objeción de que si la Caridad es la *forma* de la Fe, es una parte esencial de la Fe. Santo Tomás refutó de antemano esa argucia: "Non dicitur esse forma fidei charitas per modum quo forma est pars essentiae, sic enim contra fidem dividi non posset; sed in quantum aliquam perfectionem fides a charitate consequitur, sicut in

universo elementa superiora dicuntur esse ut forma inferiorum". *De Verit.* qu. XIV, a. 5 ad 1. Todos los teólogos católicos se expresan de la misma manera.

Sobre esta materia hay una importante monografía de J. Wieser (*Pauli apost. doctrina de justificatione ex fide sine operibus et ex fide operante*, Trento, 1874), pero no nos atrevemos a recomendarla, porque es demasiado lo que el autor hacer pensar a Pablo conforme a las categorías escolásticas y porque no nos parece que haya captado siempre el sentido del Apóstol. Al contrario, el estudio de B. Bartmann (*St. Paulus und St. Jacobus über die Rechtfertigung*, 1897, en *Biblische Studien*, t. II, fasc. I) merece ser alabado.

III. La fe justificante de los protestantes

1. *El dogma* "sola fide". — Todas las confesiones de fe protestantes coinciden en esta fórmula, aunque la entienden de diversas maneras. La *Confesión de Augsburgo* de 1530 la entiende de la fe *especial*: "Fide hoc beneficium (justificationis) accipiendum est, qua credere nos oportet, quod propter Christum nobis donentur remissio peccatorum et justificatio". Es cierto que un poco más adelante se lee: "Fides hic *non tantum* historiae notitiam significat, sed significat credere promissioni misericordiae quae nobis per Mediatorem Christum contigit". El *non tantum* contradice a la aserción precedente; pero esto prueba únicamente la indecisión ordinaria de los reformadores. Por lo demás, la mayor parte de las confesiones se mantienen dentro de la fórmula general: "Credimus nos *sola fide* fieri hujus justitiae participes". *Confesión galicana* (formulada en 1559, presentada a Carlos IX en 1561 en las pláticas de Poissy), núm. 20.—"*Sola fide* nos justificari doctrina et saluberrima". *Confesión anglicana* de 1562, art. 11. — "Merito cum Paulo dicimus: Nos *sola fide* justificari seu fide absque operibus". *Actas del sínodo de Dordrecht* de 1561, núm. 22. Asimismo la Confesión de Basilea de 1547, la Confesión sajona de 1551, la Confesión helvética de 1566, etc.

Había dos dificultades: el hecho de que jamás está sola la Fe y el de que la Fe que justifica no es una cualquiera sino la Fe viva. ¿Pues por qué ha de tener la fe sola el poder de justificar de preferencia a la Caridad que la acompaña, y qué cosa es la *vida* de la fe?

Los corifeos del protestantismo no negaban que la Fe viva debe estar acompañada de otras disposiciones. Lutero concedía eso respecto a la Esperanza (*In Gal.* V, 5: "Fides et spes vix discerni possunt"), y Calvino aun con relación a la Caridad, según parece. Pero Lutero negaba enérgicamente

que la Fe deba a la Caridad el poder de justificar (*In Gal.* III, 12: "Haec fides *sine* et *ante* charitatem justificat"). Melanchthon tuvo el mérito de hallar esta cómoda distinción. Cuando se le objetaba lo siguiente: La Fe, según vosotros, es la confianza; pero en la confianza está la Caridad; luego la Caridad es la que justifica, él respondía: "Concedo in fiducia inesse dilectionem et hanc virtutem plerasque alias adesse oportere". Pero no es, agregaba él, a causa de las otras virtudes por lo que es uno justificado, sino a causa de la fe. Las otras virtudes están allí por concomitancia, porque no se distinguen adecuadamente de la fe o porque son inseparables de ésta, pero *solamente* la fe es activa o receptiva, según el sistema que se adopte.

2. *Cómo y por qué justifica la fe.*—Los fundadores del protestantismo enseñaron primeramente que la fe era la *causa formal* de nuestra justificación, es decir, de aquello en que consiste nuestra justificación. Lutero dice, acerca de Gal. II, 16: "Ea [vera fiducia cordis] est *formalis* justitia propter quam homo justificatur, non propter charitatem, ut sophistae loquuntur". Tomás de Iliria explicaba esto de la siguiente manera: "fiduciam in Christum esse nostram formalem justitiam seu imputari nobis in justitiam"; pero hay contradicción en los términos. Calvino llama también a la fe "causa formal o instrumental de la justificación" (*Instit.* III, XIV, 17); pero la causa formal y la causa instrumental se excluyen mutuamente. Por otro lado, la *Confesión de Augsburgo* parece enseñar que la fe justifica por su sola *presencia,* sin ninguna influencia ni causalidad alguna de su parte: "Cum dicimus *Fide justificamur,* non hoc intelligimus quod justi simus propter ipsius virtutis dignitatem. Sed haec est sententia: Consequi nos remissionem peccatorum et imputationem justitiae per misericordiam propter Christum".

Sin embargo, la doctrina oficial del protestantismo asienta que la fe es el *instrumento* de la justificación: *ὄργανον ληπτικόν*. Nada más que unos se figuran este instrumento como un poder puramente *receptivo,* mientras que otros le conceden cierta *actividad.* Por lo demás, la mayoría se niega a examinar cómo justifica la fe: esto sería, según ellos, una curiosidad superflua y malsana. Lutero estallaba, cuando se le estrechaba en este punto, en invectivas contra los sofistas y sus sofismas perniciosos, pestilenciales, infernales, diabólicos, satánicos, blasfemos. Bastaba, decía él, con conocer el papel de la fe sin que fuese necesario escrutar su naturaleza. Siempre han preferido los protestantes la definición negativa de la fe justificante: "Esta no es ni la creencia en los misterios, ni la creencia en los hechos históricos, ni siquiera en el hecho de la redención, ni la fe de milagros, ni la fe fingida de Simón el Mago". Se les puede dividir en dos grandes escuelas teológicas, de las cuales una no concede a la fe ningún valor moral, mientras que la otra reconoce a la fe cierto valor.

A) *La fe justificante, pura potencia receptiva.*—Lutero protestó constantemente que la fe no debía a la Caridad el poder de justificar, afirmando que ella justificaba "sin la caridad y *antes* que ésta" (*In Epist. ad Gal.* III, 12), que porque "la caridad no adorna ni informa a la fe, sino que la fe adorna e informa a la caridad" (*In Gal.* II, 19). Sin embargo, Melanchthon —y también Calvino, según parece— no tenían dificultad en conceder que la fe era inseparable de una Caridad al menos inicial y de algunas otras virtudes (lo que no podía negar Lutero con relación a la Esperanza), pero sostenían que somos justificados a causa de la fe sola y no a causa de esas virtudes concomitantes. Desde entonces, ciertos autores, más luteranos que Lutero, se han esforzado en probar que la fe no es un *acto* sino algo puramente *pasivo,* puesto que San Pablo la opone a las *obras;* y que ella carece de valor moral: a este grado se preocupan por sostener que la fe no tiene ninguna influencia positiva en la salvación y que no es en cuanto a ésta sino la condición pura y simple. Pero entonces deben renunciar a explicar por qué agrada ella a Dios y le da gloria y por qué es requerida para la salvación. Muy al principio se acordó decir que la fe justificaba que porque se asía (*apprehendebat*) de Cristo redentor. Quien más claramente ha expuesto este punto de vista es Gerhard, en su *De justificatione* (parágrafo 153): "Fides non justificat vel meritorie, vel per modum dispositionis, sed *organice* [es decir, como instrumento, *ὄργανον*] *et per modum apprehensionis,* quatenus meritum Christi in verbo Evangelii oblatum complectitur". En consecuencia, se definirá así la fe justificante (*Ibid.* parágrafo 117): "Fiducialis apprehensio Christi Mediatoris ac beneficiorum ejus, quae in verbo Evangelii nobis offeruntur". La fe logra asirse de Cristo, se apodera de El, lo hace presente en nosotros, nos hace poseerlo: es el ojo que ve y la mano que recibe. En esto hay, como puede verlo a primera vista un simple estudiante de filosofía, una grosera confusión entre el apoderamiento real y el apoderamiento *intencional,* entre la presencia efectiva y la presencia ideal del objeto en la facultad cognoscitiva. Si a esas vamos, el deseo de un tesoro nos volvería ricos y la contemplación de un bello espectáculo nos haría bellos.

B) *La fe justificante germen de virtud.*—Se puede decir que la concepción precedente ha sido casi abandonada en nuestros días: "Estamos de tal manera habituados, dice Feine (*Theolog. des N. T.*, Leipzig, 1910, p. 424), a la fórmula protestante "justificación por la fe sola", que muchos cristianos se imaginan que esta fórmula existe ya en San Pablo y piensan que el Apóstol se representa siempre la Fe como algo pasivo, en oposición con las obras. He aquí una noción falsa". En efecto, el análisis de la Fe muestra que hay en ella un principio activo y un valor moral. La Fe, dice Beyschlag (*Neutest. Theol.*², 1896, t. II, p. 179), es "una confianza convencida y una convicción confiada

(ein überzeugtes Vertrauen, ein vertrauensvolles Ueberzeugtsein)". En efecto, para creer en alguien es menester *fiar en él, tener confianza* en su palabra. "Consiguientemente la fe es apta para constituir el fundamento moral de toda vida interior". No es muy diferente la conclusión de Pfleiderer (*Der Paulinismus*[2], p. 169): "La fe religiosa es el acto de tener una cosa por verdadera (ein Fürwahrhalten) sin fundamentos lógicos, pero en virtud de esta disposición moral se tiene confianza en Dios, se fía en su veracidad, en su poder y en su fidelidad; en esto consiste el respeto debido a Dios, el honor que se le rinde y, por lo tanto, la disposición firme desde el punto de vista religioso (worin eben die schuldige Achtung gegen Gott, das *ihm die Ehre Geben,* also die religiöse Grundstimmung besteht)". También Holtzmann dice (*Neutest. Theol.* t. II, p. 122): "Se cree en alguien cuando se fía en él (Man glaubt Einem, weil man ihm traut)".

Estas comprobaciones han determinado dos cambios en la exégesis y en la dogmática protestantes. Primeramente, ya no hay dificultad en admitir el valor moral, el carácter ético de la Fe: lo que se llama su *vis activa;* y con esto se logra comprender mejor la influencia de la Fe en la Justificación, influencia tan a menudo afirmada por San Pablo, y también la influencia de la Fe viva en la producción de las buenas obras, influencia enteramente ininteligible en el sistema de la fe puramente receptiva. En segundo lugar, casi ya no se insiste en la distinción total entre la justificación y la santificación, conviniéndose en que estas dos cosas son inseparables, en que son dos aspectos diferentes de una misma cosa, en que no podría concebirse la justificación sin un principio o un germen de santificación. Pero entonces debe ser transformada toda la teoría protestante de la justificación. Ya no quedan sino fórmulas tradicionales, que se trata de conservar siempre por convicción o por hábito, pero despojándolas de su sentido original.

IV. La fe de Jesucristo

J. Haussleiter (*Der Glaube Jesu Christi und der christl. Glaube, ein Beitrag zur Erklärung des Römerbriefs,* en *Neue kirchl. Zeitschrift,* t. II, 1891, p. 109-145 y 205-230), aunque reconociendo que va contra la opinión común, sostiene que *la fe de Jesucristo* debe significar, *al menos en la Epístola a los Romanos,* la fe que tenía Jesús (genitivo subjetivo): *a*) Los lectores de Pablo no habrían comprendido de otra manera a Rom. III, 26 (*δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ*); porque para los primeros cristianos Jesús no se había convertido en Cristo y Señor sino hasta después de la Resurrección; de manera que no se les podía hablar de una fe *en* Jesús.—*b*) La expresión paralela Rom. IV, 16: *τῷ ἐκ πίστεως Ἀβραάμ,* que evidentemente significa la fe subjetiva de Abraham, nos invita a tomar *τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ* en el mismo sentido.—*c*) "El Apóstol escogió adrede la locución *πίστις Ἰησοῦ* para mostrar que quiere hablar de la fe que tuvo Jesús mismo durante su vida mortal. La locución *πίστις Χριστοῦ* sería equívoca". Rom. III, 22: *διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ* deberá entenderse de igual manera, porque primero está el nombre de Jesús.—Haussleiter, en *Neue kirchl. Zeitschrift,* t. II (1891), p. 507-520, toca nuevamente su tema bajo este título: *Eine theol. Disputation über den Glauben Jesu.* Descubrió una disertación de un cierto Ritter, leída en la universidad de Greifswald el 29 de agosto de 1704 (*De fide Christi, sive utrum Christus habuerit fidem?*) en que el dicho Ritter sostiene la tesis de la fe subjetiva de Cristo y cita en su apoyo a cuatro teólogos protestantes.

A pesar de tal respaldo, la tesis de Haussleiter fue mal acogida. Hilgenfeld (*Zeitschrift für wissensch. Theol.* t. XXXV, p. 391) la juzgó muy severamente. G. Kittel, y parece que nada más él (*Πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ bei Paulus,* en *Stud. und Krit.* LXXIX, 1906, p. 419-436), le dió su adhesión, sin aportar argumentos nuevos: "En sí mismas, dice (p. 419), las dos opiniones son igualmente verosímiles; gramaticalmente son igualmente posibles; de hecho, si hay una fe *en* Cristo, debió haber una fe *de* Jesús". ¿Por qué? —Schläger, *Bemerkungen zu πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ* en *Zeitschrift für neutest. Wissenschaft,* t. VII (1906), p. 356-8, propone, a propósito del artículo de Kittel, una solución radical: en Rom. III, 22 y III, 26 las palabras *Ἰησοῦ* y *Ἰησοῦ Χριστοῦ* no pertenecerían al texto primitivo. En cuanto a Gal. II, 16 y III, 22, el mismo remedio. Es indudable que a favor de esta supresión no hay ni el menor indicio, ni la más leve autoridad. Pero Schläger dice que ahora o nunca debe recurrirse a los principios de la alta crítica para enmendar un texto difícil. Con esto vemos que la crítica de imaginación no es el monopolio de la escuela llamada holandesa.

A pesar de Haussleiter y de sus poquísimos adeptos, los exégetas modernos, católicos, protestantes y racionalistas, persisten en ver en "la fe *de* Cristo" una fe *en* Cristo. Se pueden dar cuatro razones decisivas:

a) Independientemente de la dificultad que habría en concebir en Jesucristo una fe *subjetiva,* el Nuevo Testamento ignora completamente esta fe. El verbo "creer" jamás tiene por sujeto a Cristo. Aun en Hebr. XII, 2 (auctor fidei et consummator), no se trata de un acto de fe de Jesús. Esto es una presunción tremenda contra la tesis adversa.

b) Al contrario, Cristo es presentado constantemente como *objeto* de la fe cristiana (Gal. II, 16; Col. II, 5; Filem. 5, etc.). *Jesús* es el objeto de la fe tanto como Cristo mismo (Rom. X, 9; I Cor. XII, 3; II Cor. IV, 5.14): lo cual reduce a la nada las argucias de Haussleiter.

c) En los demás Libros del Nuevo Testamento, la fe de Cristo es evidentísimamente la fe en Cristo (Santiago II, 1; Apoc. II, 13; XIV, 12), así como la fe *de* Dios es la fe *en* Dios en San Marcos (XI, 22), lo mismo que en Filón y en el Talmud. En San Pablo mismo, se puede invocar la analogía de las expresiones "fe *del* Evangelio" (Filip. I, 27), fe *de* la verdad (II Tes. II, 13), fe *del* poder de Dios (Col. II, 12).

d) En fin, el contexto muestra que se trata de la fe de los fieles en Cristo y no de una fe personal de Cristo.

NOTA W.—JUSTICIA DEL HOMBRE Y JUSTICIA DE DIOS

I. La justicia en el hombre

1. *Nociones preliminares.*—"Justo" y "justicia" son nociones relativas, mientras que "bueno" y "bondad" son nociones absolutas. Una cosa es *buena* (ἀγαθόν) por razón de su excelencia intrínseca; una cosa es *justa* (δίκαιον) cuando es conforme a una regla, por ejemplo, conforme a la costumbre (δίκη) considerada como la expresión del derecho, siendo considerado el derecho mismo como la expresión de la voluntad divina; porque en todas las sociedades primitivas el derecho, consuetudinario o positivo, se acepta como procedente de los dioses.—El epíteto δίκαιος se aplica *por metáfora* a cualquier objeto (carro, terreno, caballo, escribano, médico, etc.), que realice las condiciones *normales* (hágase la comparación con la expresión latina *justum volumen*); pero no se dirá *por catacresis* "un ladrón justo", como se puede decir "un buen ladrón" (excelente en su género), porque no corresponde a la norma del derecho. De la misma manera, aunque las leyes en vigor fuesen consideradas en general como la expresión del derecho, los antiguos tenían sin embargo la noción de leyes "injustas", cuando ellas se oponían a la ley superior que la naturaleza escribió en la conciencia; y la observancia de esas leyes no hacía justo al hombre.—Cualquiera que sea el sentido fundamental de la raíz hebrea *tsdq* ("ser derecho" por oposición a lo tortuoso o torcido, "caminar al objeto" por oposición a lo que se desvía, lo cierto es que el hebreo *tsaddîq* (justo) y *tsedeq* (justicia) designan, como las palabras griegas δίκαιος y δικαιοσύνη, la conformidad al derecho: solamente el derecho se identifica plenamente con la voluntad de Dios conocida por la revelación. Entre los griegos, la justicia era una virtud social; la piedad (εὐσέβεια) era quien resumía los deberes para con los dioses, a menos de que tales deberes estuviesen reglamentados por una ley, pues en este caso

caían bajo el concepto de justicia. Entre los Hebreos, la justicia es una virtud religiosa; una persona es justa cuando en el conjunto de su conducta se conforma al querer divino; una cosa es justa cuando corresponde a la voluntad de Dios manifestada en la Thora. Solamente por metáfora se habla de un peso, de una balanza, de una medida *justa,* es decir, que corresponde al patrón normal.

2. *¿Justicia forense o justicia real?*—Mas una cosa es afirmar que la justicia del hombre es un concepto *relativo* en el sentido de que implica una relación esencial con una norma exterior, y otra muy distinta es el pretender que ella es una noción puramente *forense.* Esa tesis, sostenida por Cremer, entre otros, con gran refuerzo de textos y de citas (*Wörterbuch*[8] y *Die paulin. Rechtfertigungslehre*), no descansa sino sobre un equívoco. Cremer se apoya en el hecho de que las palabras "justo" y "justicia" son puestas muy frecuentemente en correlación con las palabras "juez, juzgar" y "juicio"; pero es muy natural que las ideas de derecho y de justicia susciten con frecuencia las ideas de juicio y de juez, y esto no prueba de ninguna manera que las primeras sean *forenses,* es decir, que no existan más que en relación a las segundas. El juez debe juzgar de acuerdo con el derecho, reconocer la justicia y aplicar el derecho rectamente (Lev. XIX, 15, etc.); de donde se sigue que la justicia es anterior al veredicto del juez y que no es constituida por él. El juez "que justifica al injusto y que arrebata al justo su justicia" (Is. V, 23) no cambia en nada la naturaleza intrínseca de lo justo y de lo injusto: lo cual prueba que la declaración interesada de tal juez no constituye la justicia sino que la supone. De igual manera, Dios condena a los malos y justifica a los justos (I Reyes VIII, 31), porque su juicio es conforme a la verdad: nueva prueba de que los justos son justos *antes* de la declaración divina y no en virtud de esta declaración, así como los malos son malos antes de su condenación.

3. *¿Justicia imputada o justicia inherente?*—Según la doctrina católica, los que Dios ha justificado son verdadera y realmente justos. San Agustín, *De spir. et lit.* 26: "Gratia Dei justificamur, hoc est justi efficimur". *Opus imperf.* II, 65 : "Justificat impium Deus non solum dimittendo quae mala fecit sed etiam donando caritatem ut declinet a malo et faciat bonum per Spir. S.". Los Padres griegos hablan como los latinos. San Juan Crisóstomo (acerca de Rom. IV, 5) explica así la justificación del impío (LX, 456): *οὐχὶ κολάσεως ἐλευθερῶσαι μόνον, ἀλλὰ καὶ δίκαιον ποιῆσαι.* El Concilio de Trento resume en estos términos la

enseñanza de ellos (*Sess.* VI, *cap.* 7): Justificatio "non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiae et donorum. Unde homo ex injusto fit justus". Por lo demás, los corifeos del protestantismo no pretendían apoyarse en la tradición; y declaraban que los Padres no habían comprendido nada de la doctrina del Apóstol. Lutero y Calvino no exceptuaban ni a San Agustín; con mayor razón condenaban a los demás con gran desconsideración. Bucero y Chemnitz convenían en que la mayor parte de los Padres entienden "justificar" en el sentido de "hacer justo"; pero esto no les importaba. Todavía en nuestros días no son raros tales ciegos. Franks escribe en *Hastings' Diction. of Christ and the Gospels,* t. I, p. 920: "La doctrina de Pablo permaneció letra muerta hasta el día en que la Reforma la hizo revivir". ¿De qué doctrina habla? Los protestantes tuvieron varias al principio y aún no logran entenderse en un punto tan fundamental. A la verdad, después de largas dudas, poco a poco llegaron a ponerse de acuerdo en la fórmula de la *justicia imputativa;* pero siempre la han comprendido de dos maneras muy diferentes. Decían o que *la justicia de Cristo nos es imputada por Dios por razón de la fe* (no siendo la fe más que una condición, cuya presencia es necesaria, no se sabe bien por qué), o que *la fe nos es imputada como justicia* (es decir, que Dios mira la fe como en lugar de la justicia ausente). Lo más extraordinario es que ellos creían emplear las fórmulas mismas de Pablo. Un poco tarde se dieron cuenta de que la imputación de la justicia de Cristo carece de base escrituraria y de que el Apóstol habla de la fe imputada *a* justicia y no de la fe imputada *como* justicia; pero es que cuando se construyen apresuradamente nuevos dogmas, jamás se piensa en todos los inconvenientes. Sea lo que fuere, he aquí las fórmulas de ellos: "La justificación es un acto por el cual Dios... movido por su pura misericordia y a causa de la redención realizada por su Hijo, *imputa la justicia de Cristo* a todo pecador creyente" (*Fórmula de concordia*).—"La justificación consiste en la remisión de los pecados y en que *la justicia de Cristo nos es imputada*" (Calvino, *Institut.* III, XI, 2).—"Deus propter solum Christum passum et resuscitatum propitius est peccatis nostris nec illa nobis imputat, *imputat autem justitiam Christi pro nostra*" (*Confesión suiza* de 1566, *cap.* XV).—"In sola J. C. obedientia prorsus acquiescimus, *quae quidem nobis imputatur*" (*Confesión galicana* de 1559, núm. 18).—Meritum J. C. "fit *nostrum* per fidem" (*Confesión de Wurtemberg* de 1552).—"J. C. nobis imputans omnia sua merita" (*Actas del sínodo de Dordrecht* de 1561, núm. 22).

En este sistema, la justicia de Cristo nos es imputada sin que nos sea dada. Desde muy al principio empezaron las protestas contra tal doctrina.

Ya en 1550, Osiander sostenía que la justificación es un acto del Dios de verdad y que Dios sería injusto si tuviera por justo lo que no lo es. Esto era precisamente lo que decían todos los católicos: "Quando Deus justificat impium, declarando justum, facit etiam justum, quoniam judicium Dei secundum veritatem est" (Belarmino, *De justific.* II, 3).—"Verbum Domini ejusque voluntas efficax est, et hoc ipso quod aliquem justum esse pronunciat, aut supponit eum justum esse aut reipsa justum facit, ne verbum ejus mendax sit" (Vázquez, qu. CXII, disp. 202, c. 5).

4. *¿Justicia escatológica o justicia actual?*—Desde Kant, los protestantes se emancipan cada vez más de las confesiones de fe. Admiten como un axioma que la fe es un germen o un principio de vida virtuosa y dicen, con Kant, que Dios nos juzga conforme a nuestro ideal, y que considera como ya producido todo el fruto que saldrá de ese germen, o, con Neander, que a los ojos de Dios todo lo que debe salir del principio está como realizado en el principio mismo. Esto es el punto de partida de la justificación *escatológica* de que tanto se habla ahora. Se cree que así se salvaguarda todo: el valor moral de la fe y su energía activa y la verdad del juicio divino y el acto gracioso que nos imputa más que nuestro haber actual. En cuanto a los muchos teólogos protestantes que suscriben esta nueva teoría, véase a A. Matter, *Justification* en *Encycl. des sciences relig.*, t. VII, p. 570-571.

No sin sorpresa se ven, en tal o cual escritor católico, teorías que tienen semejanzas, al menos verbales, con el sistema de la justificación escatológica. Por ejemplo: "En San Pablo la justificación consiste siempre en el decreto de admisión al reino mesiánico... La justificación presente es al mismo tiempo la justificación futura: no se conoce más que una, la justificación mesiánica... El quiere mostrar la certeza de la vida eterna para quienes están *ahora* reconciliados con Dios por Jesucristo... El cristiano posee en sí la prenda de la adopción divina y de la salvación, está seguro de la sentencia de justificación para el día del juicio... El hombre es justificado por su fe en Cristo, posee la certeza de su justificación durante todo el tiempo que crea". Estas frases y otras semejantes requieren rectificaciones o explicaciones. Un católico no puede decir que el cristiano está, desde ahora, *seguro de su justificación, seguro de su salvación, seguro de su admisión futura en el reino mesiánico y escatológico.* Una cosa es la certeza de la esperanza y otra muy distinta la certeza de la salvación. *La esperanza de la salvación es cierta,* porque está fundada en la promesa infalible de Dios (objeto formal); *el hecho mismo de la salvación* no es cierto, porque está condicionado por la inconstancia de una voluntad siempre falible.

II. Justicia de Dios en San Pablo

Hasta estos últimos años era universalmente admitido que San Pablo da a la expresión "justicia de Dios" dos sentidos no dispares sino diferentes (justicia que está en Dios y justicia que viene de Dios): el primero se halla en Rom. III, 5. 25.26, el segundo en Rom. I, 17; III, 21.22; X, 3; II Cor. V, 21; véase Filip. III, 9. En 1890, en la explicación de la Epístola a los Romanos que forma parte del *Pulpit Commentary,* p. XI, J. Barmby modificaba de esta manera la opinión común: "En toda la Epístola, δικαιοσύνη Θεοῦ significa la justicia eterna de Dios y aun en los pasajes en que una justicia que viene de la fe es mencionada como comunicada al hombre, la idea esencial que está en el fondo es la propia justicia de Dios conteniendo en sí misma a los creyentes". La sugestión fue aceptada con algunas reservas por Robertson (*The Thinker,* nov. 1893), expuesta de nuevo por su autor en un artículo del *Expositor* (5/a. serie, t. IV, 1896, p. 124-139) y aplicada a Rom. I, 17; III, 21.22, pero sin ninguna alusión a Rom. X, 3 ni a II Cor. V, 21 en que la aplicación parecería contraria a toda sana exégesis. H. Beck (*Die Δικαιοσύνη Θεοῦ bei Paulus,* en *Neue Jahrbücher f. deutsche Theol.,* t. IV, 1895, p. 249-261) se apoderó de la tesis de Barmby, pero sin citarlo, conforme a una costumbre muy extendida entre los eruditos del otro lado del Rhin. Mucho más sólida es la disertación de Koelbing (*Studien zur paulin. Theol.* en *Theol. Stud. u. Krit.,* t. LXVIII, 1895, p. 1-51), que se constriñe exclusivamente a la exégesis de Rom. I, 17 y III, 25. Según Koelbing, en esos dos versículos la justicia de Dios debe entenderse "de una conducta justa de Dios, que consiste en el otorgamiento de la justicia al hombre, o más bien, que contiene en sí misma ese otorgamiento". Al año siguiente apareció la monografía de Häring (*Δικαιοσύνη Θεοῦ bei Paulus,* Tubinga, 1896) aprobada por Holtzmann (*Theol. Literaturzeitung,* t. XXI, 1896, p. 645-6), quien deplora el no haber podido utilizarla para su *Theologie des N. T.* Un poco más tarde C. Bruston (*La notion de la justice de Dieu chez saint Paul* en *Revue de théol. et des questions relig.,* t. VII, 1898, p. 86-95) se unía al modo de pensar de Barmby reprochando a Sanday que no hiciera lo mismo. Más recientemente, el señor abate Tobac (*Le problème de la justification dans S. Paul,* Lovaina, 1908, p. 116-129) ha defendido con amplitud y convicción la nueva exégesis.

En realidad —como lo nota con justicia el señor Tobac (*op. cit.,* p. 117-8)—, esa exégesis se remonta a Ritschl, quien "entendía por justicia de Dios en el Nuevo Testamento, no una cualidad del hombre, sino un

atributo divino; no la justicia represiva o retributiva, sino la conducta normal y consecuente conforme a la cual el Padre celestial permanece fiel a sus promesas y pretende en el mundo la salvación definitiva de sus hijos. Desde Ritschl se ha extendido mucho esta concepción de la justicia de Dios como atributo divino (gen. subjetivo), pero matizándose de una manera tan compleja, que sería imposible entrar en los detalles de las diferentes explicaciones". Véase a Frutsaert, *La justice de Dieu dans saint Paul* (*Recherches de science relig.*, t. II, 1911, p. 161-182).

Ya dijimos qué razones nos impiden adoptar la exégesis iniciada por Ritschl: *a*) En Rom. I, 17; III, 21.22, el contexto reclama una justicia que esté en el cristiano y no fuera de él.—*b*) En Rom. X, 3 y en I Cor. V, 21, esta explicación se impone con mayor evidencia todavía.—*c*) Filip. III, 9 define sin dejar lugar a ninguna duda el carácter subjetivo de esa justicia.—*d*) En fin, la concepción de la justicia de Dios como atributo divino, en el sistema de Ritschl, es verdaderamente inadecuada.

NOTA X.—SOBRE EL BAUTISMO

I. Bautizar y Bautismo

1. La palabra *βαπτίζειν* parece ser el frecuentativo de *βάπτειν* "sumergir", que se lee solamente cuatro veces en el Nuevo Testamento, pero que es común en los Setenta, donde, en cambio, *βαπτίζειν* no se halla más que cuatro veces (II Reyes V, 14; Is. XXI, 4 (en figurado); Ecli. XXXIV, 30; Judit XII, 7).

Bautizar significará, pues, etimológicamente, "sumergir en el agua repetidas veces". Pero este sentido etimológico está modificado por el uso. En efecto, II Reyes V, 14 y Judit XII, 7 prueban que *βαπτίζεσθαι* se decía de una purificación legal o de una simple loción sin ninguna idea de inmersión, ni mucho menos de inmersión repetida. Tal es también el sentido que comprobamos en el Nuevo Testamento, ya para el verbo, ya para el sustantivo: Marc. VII, 4 (*ἀπ' ἀγορᾶς ἐὰν μὴ βαπτίσωνται οὐκ ἐσθίουσιν*, variante *ῥαντίσωνται*); Luc. XI, 38 (*οὐ πρῶτον ἐβαπτίσθη πρὸ τοῦ ἀρίστου*); Hebr. IX, 10 (*ἐπὶ βρώμασι καὶ πόμασι καὶ διαφόροις βαπτισμοῖς*). La palabra se emplea todavía en sentido figurado para significar "sumergir en" la aflicción, en las calamidades, etc., como en Is. XXI, 4 (*ἀνομία με βαπτίζει*). Este sentido se vuelve a hallar en Marc. X, 38-39; Luc. XII, 50. Pero, en general, "bautismo" y "bautizar" designan de manera absoluta el bautismo de Juan o el Bautismo cristiano.

Así pues, la serie de las acepciones de la palabra "bautizar" es la siguiente:

A) *Sumergir* (en el agua) varias veces, o simplemente sumergir.
B) *Purificar* sumergiendo en el agua, o simplemente lavar.
C) *Conferir el bautismo* por inmersión o de otra manera.

2. En San Pablo la palabra "bautismo" aparece tres veces solamen-

te y siempre designa el bautismo cristiano, dos veces como sepultura mística, una vez como principio de unidad en la Iglesia:

a) Rom. VI, 4: συνετάφημεν αὐτῷ διὰ τοῦ βαπτίσματος.

b) Col. II, 12: συνταφέντες αὐτῷ ἐν τῷ βαπτίσματι.

c) Ef. IV, 5: εἷς Κύριος, μία πίστις, ἓν βάπτισμα.

Se puede notar que el Apóstol no se sirve de la forma activa βαπτισμός sino de la forma pasiva βάπτισμα, que marca más bien el resultado del Bautismo, aunque en la práctica las dos formas sean casi equivalentes.

La palabra "bautizar" aparece trece veces; pero tres veces se trata de un bautismo por analogía: I Cor. XV, 29 (*bis*), se trata del rito oscuro llamado bautizo por los muertos (οἱ βαπτιζόμενοι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν); I Cor. X, 2: "Todos fueron bautizados *en* Moisés (εἰς τὸν Μωϋσῆν) en la nube y en el mar", como los cristianos son bautizados en Cristo. Los otros diez ejemplos están reunidos en cuatro textos:

a) Rom. VI, 3 (*bis*): ser bautizado en Cristo Jesús (εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν) o en su muerte (εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ).

b) Gal. III, 27: ser bautizado en Cristo (εἰς Χριστόν).

c) I Cor. XII, 13: ser bautizado en un solo cuerpo (εἰς ἓν σῶμα).

d) I Cor. I, 13.15: bautizar en nombre de alguno (εἰς τὸ ὄνομα); I, 14.16: bautizar a alguien; I, 17: bautizar (simplemente).

Se ve que el Apóstol emplea estas dos locuciones, verdaderamente notables, que conviene estudiar de cerca: bautizar *en* (εἰς) a alguien o alguna cosa y bautizar *en nombre* (εἰς τὸ ὄνομα) de alguien.

II. Bautizar en Cristo (εἰς Χριστόν).

1. ¿Cómo debemos entender las locuciones paulinas "ser bautizado en Cristo" (Gal. III, 27: εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε) o "en Cristo Jesús" (Rom. VI, 3)? ¿Expresa la preposición εἰς una simple relación o debe ser tomada en sentido cuasi-local, representando Cristo el elemento, el medio en que somos sumergidos por el Bautismo? Algunos exégetas no ven en esto más que una simple relación, porque: *a*) Bautizar no significa necesariamente sumergir, sino que puede significar lavar, purificar.—*b*) Las locuciones análogas, βαπτίζεσθαι εἰς μετάνοιαν, εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, muestran que εἰς no expresa la entrada en un medio, en un elemento, sino que marca solamente la tendencia o el objeto.—*c*) La relación con I Cor. X, 2 (πάντες εἰς τὸν Μωϋσῆν ἐβαπτίσαντο) parece probar la misma cosa.

Es muy cierto, como ya lo dijimos arriba, que βαπτίζειν no siempre significa sumergir en un medio. Pero si esta acepción no es exigida por la palabra misma, tampoco es excluida y muy bien puede ser expresada por εἰς (Marc. I, 9: ἐβαπτίσθη εἰς τὸν Ἰορδάνην). El quid está en saber si es requerida por el contexto. Pues bien, cuando San Pablo habla del bautismo en Cristo, parece considerar claramente al Cristo Místico como una especie de elemento divino, de atmósfera sobrenatural, en que debemos estar sumergidos. En efecto: *a*) en Rom. VI, 3 la consecuencia del Bautismo en Cristo es que somos *amortajados* con El por el Bautismo (que está) en su muerte y que somos σύμφυτοι con El. Así es que Sanday tiene razón en hacer la siguiente paráfrasis: "The act of baptism was an act of *incorporation* into Christ". Meyer-Weiss dice la misma cosa con menos concisión y más realismo. Col. II, 12 (consepulti ei in baptismo) no se explica bien sino en esta hipótesis; porque el rito de inmersión explica muy bien la expresión "amortajados en el bautismo", mas ¿por qué "amortajados *con* El" si no estamos sumergidos en El?—*b*) En Gal. III, 27-28, el Bautismo *en* Cristo (ὅσοι εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε) tiene dos resultados: el primero es *revestirnos* de Cristo (Χριστὸν ἐνεδύσασθε), el segundo es *unificarnos en* Cristo (πάντες ὑμεῖς εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ). Pero todo esto no es inteligible sino considerando a Cristo como un elemento en el cual vivimos, como una forma común que nos envuelve.—*c*) En I Cor. XII, 13 reina el mismo orden de ideas, aunque la expresión sea un poco diferente (ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν): fuimos bautizados *en* un mismo cuerpo místico porque somos sumergidos en el mismo Cristo Místico. El resultado es siempre el mismo: es hacer de todos nosotros un mismo Cristo (XII, 12: οὕτως καὶ ὁ Χριστός).

Para descartar todo equívoco, repitamos que el sentido indicado resulta del contexto y no del verbo βαπτίζειν (que se ha convertido en un término técnico que significa "conferir el bautismo"), ni de la preposición εἰς (que podría marcar una simple relación, la tendencia, el fin, etc.). El contexto —y el contexto solo— es lo que nos invita a retener para la palabra "bautizar" la acepción etimológica de "sumergir". Si el contexto cambia, la acepción debe ser abandonada.

III. Bautizar en el nombre de Cristo (εἰς τὸ ὄνομα).

1. Esta fórmula ha sido especialmente estudiada por J. Boehmer, *Das biblische* IM NAMEN. *Eine sprachwissenschaftl. Untersuchung über das*

hebräische b^eshēm und seine griechischen Aequivalente (im besonderen Hinblick auf den Taufbefehl, Mat. XXVIII, 19), Giessen, 1898. El autor cree que las cinco expresiones siguientes son sinónimas porque se remontan al mismo origen y son la traducción del mismo *b^eshēm*: *a*) ἐν τῷ ὀνόματι, I Cor. V, 4; VI, 14; Ef. V, 20; Filip. II, 10; Col. III, 17; II Tes. III, 6 (no indicamos más que los textos de San Pablo); — *b*) εἰς τὸ ὄνομα, I Cor. I, 13.15; — *c*) διὰ τοῦ ὀνόματος, I Cor. I, 10: — *d*) ἐπὶ τῷ ὀνόματι, — *e*) τῷ ὀνόματι.—El sentido de la fórmula sería en todas partes "con el poder, con la autoridad de fulano", o también "en compañía, en presencia de tal o cual persona". Por ejemplo, Mat. XXVIII, 19 significaría: "Convertid a todos los pueblos en discípulos míos, bautizándolos en presencia (*o* con la asistencia *im Beisein*) del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo" (p. 75). El autor, como se lo reprocha Deissmann (*Theol. Literaturzeitung*, t. XXI, 1900, p. 71-74), parte de un doble postulado que no es probado ni puede serlo, a saber, que la fórmula εἰς τὸ ὄνομα es originaria de Palestina y que las cinco expresiones arriba enunciadas corresponden todas al hebreo *b^eshēm*. *Brandt* (*"Ονομα. En de doops formule in het Niewe Testament,* en *Theol. Tijdschrift*, Leyde, t. XXV, 1891, p. 565-610) había ya mostrado que el equivalente de εἰς τὸ ὄνομα en el judaísmo de la decadencia es *l^eshēm* y no *b^eshēm*. En efecto, la expresión se halla en el Talmud (*Yebamoth* XLVIII[b]): "El prosélito debe bañarse en nombre de Jehová" *l^eshēm hashshēmîm*. Además, aunque la diferencia entre ἐν y εἰς tiende a disminuir hacia la época del Nuevo Testamento, muy lejos se está de que sea hecha la identificación y en cada caso es menester recurrir al contexto. Pues bien, la afirmación de Boehmer (*op. cit.*, p. 85) de que la fórmula εἰς τὸ ὄνομα atañe siempre al ministro del Bautismo y no a quien recibe el sacramento, tanto como la fórmula ἐν τῷ ὀνόματι, es insostenible; porque, salvo en Mat. XXVIII, 19, esta fórmula se halla precisamente con un verbo en pasivo en que el ministro del Bautismo no es ni nombrado ni indicado (Hechos VIII, 16; XIX, 5; I Cor. I, 13.15). A lo más podría ella afectar, ya al ministro del Bautismo, como autor de la relación nueva del bautizado en Cristo, ya al bautizado mismo sujeto de esta relación.

2. El punto ha sido discutido en *The Journal of Theol. Studies* por Armitage Robinson (*In the Name*, t. VII, 1906, p. 186-202) y Chase (*The Lord's command to baptize*, t. VI, 1905, p. 481-521 y t. VIII, 1907, p. 161-184). El primero sostiene la equivalencia de las dos fórmulas ἐν τῷ ὀνόματι y εἰς τὸ ὄνομα. He aquí su resumen (p. 197): "Una confesión de fe *en Nombre* era el preludio del bautismo; la invocación *del Nombre* era una parte esencial de la ceremonia. La persona bautizada aceptaba un nuevo Señor. Gracias al mandato (dado a los apóstoles, Mat. XXVIII, 19) de hacer discípulos bautizándolos *en Nombre de las tres* Divinas Personas, el ministro del bautismo obraba con autoridad *en ese Nombre;* tenía el derecho de invocar *ese Nombre*: pensamiento que no excluye al precedente". Chase combate, con mucha erudición y lógica, la tesis de Robinson; pero a nuestro parecer debilita su propia demostración por la exageración de sus conclusiones: la palabra βαπτίζειν significaría en todas partes "sumergir" y debería ser *traducida* en nuestras lenguas modernas en lugar de ser transcrita; en εἰς τὸ ὄνομα, ὄνομα sería sinónima de "persona" y βαπτίζειν εἰς τὸ ὄνομα Χριστοῦ querría decir "sumergir en la persona de Cristo", o, dicho de otra manera, "en Cristo sinónima de "persona" y βαπτίζειν tendría el mismo sentido.

W. Heitmüller se lanza por un camino nuevo, en un estudio notable por el número de textos y de hechos que acumula, pero demasiado sistemático (*Im Namen Jesu. Eine sprach-und-religionsgesch. Untersuchung zum N. T. speziell zur altchristl. Taufe*, Gotinga, 1903) y llega a esta conclusión (p. 127): "Las locuciones βαπτίζειν ἐν y ἐπὶ τῷ ὀνόματι describen la operación del bautismo; significan que el bautismo se realiza al enunciar el nombre de Jesús. Al contrario, la locución βαπτίζειν εἰς τὸ ὄνομα expresa un (el) objeto y un (el) resultado del bautismo; indica que el bautizado entra en una relación de pertenencia, de propiedad, respecto a Jesús. Pero la enunciación del nombre (de Jesús) está implícita también en la fórmula β. εἰς τὸ ὄνομα".—Es muy cierto, como luego lo veremos, que la última locución expresa una relación de pertenencia; pero ninguna de las dos fórmulas implica necesariamente el hecho de invocar o de pronunciar el nombre de Jesús sobre la persona que recibe el bautismo.

3. Tres consideraciones nos sirven de orientación:

A) En la época del Nuevo Testamento, el *nombre* a veces era casi sinónimo de la *persona;* así es que no habría nada de extraordinario en la equivalencia de las expresiones: *bautizar EN* (εἰς) *Cristo* y *bautizar EN NOMBRE* (εἰς τὸ ὄνομα) *de Cristo*. Véanse: Hechos I, 15; Apoc. III, 4; XI, 13; Mat. X, 41-42. La misma manera de hablar en el Talmud; véase a Lightfoot, *Horae hebraicae*, t. II, p. 118. Se conoce el axioma rabínico: "Su Nombre es El y El es su Nombre", hablando de Dios (*sh^emô hû' w^ehû' sh^emô*). En cuanto a los ejemplos profanos, véase a Deissmann, *Bibelstudien*, p. 143-5 y *Neue Bibelst.*, p. 24-6. Se notará también la equivalencia de las dos fórmulas: "prestar juramento al emperador" (ὀμόσαι εἰς, Plutarco, *Otho*, 18) y "prestar juramento en nombre del emperador" (ὀμόσαι εἰς ὄνομα, Herodiano, II, 13).

B) Parece que los Padres no establecen ninguna diferencia entre "bautizar *EN* Cristo" y "bautizar *EN NOMBRE* de Cristo". San Cirilo de Jerusalén, *Catech.* XVI, 19 (XXXIII, 945: *εἰκότως βαπτιζόμεθα εἰς πατέρα καὶ εἰς υἱὸν καὶ εἰς ἅγιον πνεῦμα*). De la misma manera San Atanasio, *Contra Arian.* IV, 21 (XXVI, 500), *Epist.* IV *ad Serap.* 12 (XXVI, 653); San Gregorio de Nacianzo, *Orat.* XXXIV, 17 (XXXVI, 236); San Gregorio de Niza, *Contra Eunom.* XI (XLV, 881); *In baptisma Christi* (XLVI, 585); el Seudo-Ignacio, *Philipp.* II (edit. Funk, p. 106), los *Cánones apostólicos,* 49, etc. Tertuliano habla aquí como los Griegos, *Adv. Prax.* 26: "Novissime mandans ut tingerent in Patrem et Filium et Spiritum sanctum, non in unum". De esta manera "bautizar en el Padre" y "bautizar en nombre del Padre" es la misma cosa.

C) Nos confirma en esta opinión el examen de los pasajes en que aparece la fórmula *εἰς τὸ ὄνομα.* Ni Hechos VIII, 16, ni Mat. XXVIII, 19 proporcionan ninguna luz; pero en Hechos XIX, 5, las palabras *ἐβαπτίσθησαν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ* parecen corresponder claramente a *εἰς τί οὖν ἐβαπτίσθητε;* (Hechos XIX, 3): lo que tiende a establecer la equivalencia de las dos locuciones. La cosa es todavía más neta en I Cor. I, 13-15. Indignó al Apóstol la siguiente expresión de los neófitos: "Yo soy de Pablo". No, les dice él en substancia, vosotros no me pertenecéis; no pertenecéis más que a Jesucristo". "¿Acaso fue crucificado Pablo por vosotros" de manera que os haya adquirido él con el precio de su sangre? (véase Hechos XX, 28). "¿Acaso fuisteis bautizados *en nombre* de Pablo", para que llegarais a ser su propiedad, su cosa? Si el razonamiento es justo, la expresión *εἰς τὸ ὄνομα* debe marcar una relación de pertenencia.

En resumen: las expresiones "ser bautizado en (*εἰς*) alguien o en nombre (*εἰς τὸ ὄνομα*) de alguien" son, *en sí,* casi sinónimas y significan "ser —por el hecho del bautismo— consagrado, dedicado, sometido a alguien, convertirse en su súbdito, en su esclavo, en su bien". Sin embargo, *cuando se trata de Cristo,* hay lugar a distinguirlas, porque Cristo puede tomarse de dos maneras: el Cristo místico y el Cristo físico. La locución *βαπτίζεσθαι εἰς Χριστόν* se aplica al Cristo Místico cuyo Bautismo nos reviste como de un elemento, de una forma nueva; la locución *βαπτίζεσθαι εἰς τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ* (Mat. XXVIII, 19), o *τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ* (Hechos VIII, 16; XIX, 5 —en ninguna parte se dice *Χριστοῦ*— se aplica a la persona física del Hijo de Dios, del Señor Jesús, del jefe de la Iglesia: la primera indica una relación de unión y de identidad mística; la segunda señala una relación de pertenencia, de sujeción y de consagración.

IV. Baño de los prosélitos y bautismo cristiano

1. *Enunciado del problema.*—Si la controversia acerca del bautismo de los prosélitos dura todavía, es quizá porque el problema está muy mal planteado. De ordinario se confunden dos cosas muy diferentes: "¿Habían de bañarse los prosélitos antes de ser admitidos a participar en los ritos y en los privilegios religiosos del judaísmo?"; y: "¿Tenía ese baño una significación que lo asimilara al bautismo cristiano?" En cuanto al primer punto, la respuesta de los historiadores debería ser unánime. Se puede discutir el sentido preciso de los textos de Arriano (*Dissert. Epict.,* II, 9) y de los *Libros Sibilinos* (IV, 165: *ἐν ποταμοῖς λούσασθε ὅλον δέμας ἀενάοισιν*), por difícil que sea no ver allí una alusión clara al baño de los prosélitos; pero toda la tradición judaica, a partir del siglo II, supone este baño como cosa indispensable y no es probable que su uso se haya introducido a partir de la aparición del Cristianismo. Para convertirse en prosélito, en el sentido estricto de la palabra, se necesitaba: 1. la circuncisión, 2. el baño de purificación (*t^{e}bîlāh*), 3. un sacrificio. Después de la destrucción del Templo, ya no fue posible para nadie la tercera condición y en cuanto a las mujeres todo se redujo al baño. El Talmud es formal: *Kerithoth,* 81ª; *Yebamoth,* 46ª. La Mishna no deja ya ninguna duda sobre la práctica tradicional. Véanse los tratados *Gerim,* I, 1-2; *Pesachim,* VIII, 8 (=*'Eduyoth,* V, 2). Este último texto resulta un caso de conciencia interesante. Se trataba de saber si un prosélito circuncidado el 14 de nisán podía comer la pascua. La escuela de Shammaï lo autorizaba, con tal que ese mismo día hubiese él tomado el baño requerido; la escuela de Hillel, al contrario, asimilaba al pagano convertido con el hombre manchado por el contacto de un cadáver. Así es que las dos escuelas consideraban al prosélito como impuro; pero para Shammaï se trataba de una impureza menor que duraba solamente hasta el atardecer, a condición de haberse purificado previamente; y para Hillel, había una impureza mayor que debía durar siete días (véase Núm. XIX, 11-12); pero tanto para el uno como para el otro, el baño de los prosélitos circuncisos era algo inevitable.

2. *El bautismo de los prosélitos* era, pues, una purificación levítica destinada a poner fin a la impureza legal inherente al estado de idolatría de que salía el prosélito. Schürer, *Geschichte*[4], t. III, p. 185, pregunta en qué difería ese bautismo del bautismo cristiano, puesto que de los dos lados eran idénticos el nombre (*t^{e}bîlāh*) y el rito (un baño completo). Pero él mismo indica en una nota una diferencia esencial: el bautismo de los prosélitos tendía

a restaurar la pureza levítica, mientras que el bautismo cristiano simbolizaba la pureza moral (que él producía simbolizándola). Ahora bien, que la elección del símbolo haya sido sugerida por la práctica judía, es posible, pero no es algo demostrado. En realidad, el símbolo era sugerido por la naturaleza de las cosas.

Véase a S. Krauss, *Baptism* en *Jewish Encycl.* t. II, 1902, p. 499-500; C. Clemen, *Das Evang. Christi*, Leipzig, 1905, p. 97-102; Isr. Lévi en *Revue des études juives*, t. LIII, 1907, p. 59-61; Schürer, *Geschichte des jüd. Volkes*[4], t. III, 1909, p. 181-185; sobre todo Edersheim, *The Life and Times of Jesus*[11], *App.* XII, t. II, 1901, p. 745-7.

3. *Prosélito y neófito.*—Muy a menudo se lee en el Talmud de Babilonia esta especie de adagio: "El prosélito es como un niño recién nacido" (*gēr shenatgaiir kᵉqāton shenōlad dᵉmi*), *Yebamoth*, XXII[a], XLVIII[b], LXII[a], XCVII[b]. Esto hace pensar en la expresión de San Juan: "*Nisi quis renatus fuerit denuo* etc. Léase todo el pasaje (Juan III, 3-10) y compáresele con I Pedro I, 23; II, 2 (*sicut modo geniti infantes*), con Tit. III, 5 (*lavacrum regenerationis*) y la expresión *ex Deo natus*, frecuente en la 1ª *Joannis*.

Viendo esto de cerca, se comprenderá que la analogía es engañosa y que no existe ninguna relación entre el Nuevo Testamento y el Talmud. De ninguna manera se trata en el Talmud de un *renacimiento sobrenatural*, de una *regeneración espiritual*, sino solamente de un *nuevo estado jurídico* que, en virtud de una ficción legal, cambia las antiguas relaciones del prosélito. He aquí por qué la situación del prosélito es constantemente comparada a la condición de un esclavo manumitido. El uno y el otro entran en una esfera nueva de derechos y de deberes sociales. Al prosélito se le toma como si ya no tuviera padres y Maimónides saca las consecuencias de esta extraña doctrina: "El pagano que se hace prosélito y el esclavo manumitido son *como el niño que acaba de nacer*. Los padres que éste o aquél tenía, cuando era pagano o esclavo, no son ya sus padres. Legalmente, le es lícito al pagano el desposarse con su madre o con su hermana una vez hechas prosélitas. Pero los sabios prohiben estas uniones para que no se diga que el prosélito baja de una santidad superior a un estado inferior y que lo que le era prohibido ayer se le permite hoy". (*Issure Biah*, XIV, 13, citado por Lightfoot, *Horae hebr.* sobre Juan III, 3).

NOTA Y.—VIRTUDES Y VICIOS

I. Las listas de san Pablo

1. *Listas de las virtudes cristianas.*

a) Quince virtudes compañeras de la Caridad (I Cor. XIII, 4-7).

b) Cinco virtudes típicas del cristiano: misericordia, mansedumbre, humildad, dulzura, longanimidad (Col. III, 12; Ef. IV, 2).

c) Nueve *frutos* del Espíritu: caridad, gozo, paz, longanimidad, mansedumbre, bondad, fe, dulzura, continencia (Gal. V, 22-23).

d) Tres *frutos* de la luz: bondad, justicia y verdad (Ef. V, 9).

e) Virtudes exigidas del sacerdote (I Tim. III, 2-6). Véase t. I, p. 386-388.

f) Virtudes exigidas del diácono (I Tim. III, 8-13). Véase t. I, p. 390-392.

g) Virtudes especiales recomendadas a Timoteo: justicia, piedad, fe, caridad, dulzura, paz (I Tim. VI 11; II Tim. II, 22).

2. *Listas de los vicios y de los pecadores.*

a) Quince *obras* de la carne: fornicación, impureza, deshonestidad, idolatría, maleficios, odios, discordias, celos, cóleras, disputas, disensiones, facciones, envidia, embriaguez, excesos de la mesa, *y otras cosas semejantes* (Gal. V, 19-21).

b) Seis *obras* de las tinieblas: excesos de la mesa, embriaguez, lujuria, deshonestidad, discordia, envidia (Rom. XIII, 13).

c) Veintiún vicios de los paganos que son: llenos de injusticia, de maldad, de avaricia (*o* de concupiscencia sensual), de malicia, de envidia, de

homicidio, de discordia, de fraude, de malignidad, chismosos, maldicientes, impíos, arrogantes, altaneros, fanfarrones, ingeniosos para el mal, rebeldes a sus padres, desprovistos de inteligencia, de lealtad, de piedad, de misericordia (Rom. I, 29-31).

d) Once vicios indignos de los cristianos: discordia, envidia, resentimientos, disputas, detracciones, maledicencias, vanidad, desórdenes, impureza, fornicación, deshonestidad (II Cor. XII, 20-21).

e) Seis suertes de pecadores cuyo trato debe ser evitado: fornicador, avaro (*o* voluptuoso), idólatra, insultador, borracho, ladrón (I Cor. V, 11).

f) Diez suertes de pecadores excluidos del cielo: fornicadores, idólatras, adúlteros, afeminados, sodomitas, ladrones, avaros (*o* voluptuosos), borrachos, insultadores, raptores (I Cor. VI, 9-10).

g) Diez *miembros* del hombre viejo: fornicación, impureza, pasión infame, malos deseos, concupiscencia, cólera, animosidad, malicia, calumnia, palabras deshonestas (Col. I, 5-8).

h) Catorce suertes de criminales que necesitan ser refrenados por la Ley: injustos e insumisos, impíos y pecadores, sacrílegos y profanadores, asesinos de padre o de madre, homicidas, fornicadores, sodomitas, ladrones de hombres, mentirosos, perjuros y *otros semejantes* (I Tim. I, 9-10).

i) Nueve características de los infieles, que son: insensatos, desobedientes, malaconsejados, esclavos de las pasiones y de las voluptuosidades, sujetos a la malicia y a la envidia, odiosos y enemigos los unos de los otros (Tit. III, 3).

j) Diecinueve vicios de ciertos herejes, que son: egoístas, codiciosos, fanfarrones, altaneros, calumniadores, insumisos con sus padres, ingratos, irreligiosos, insensibles, desleales, detractores, incontinentes, crueles, enemigos del bien (*o* de las gentes de bien), traidores, coléricos, inflados de orgullo, más amigos del placer que de Dios, hipócritas (II Tim. III, 2-5).

Ya dijimos (p. 45) que entre el léxico de Pablo y la terminología estoica no hay ni dependencia, ni imitación, ni siquiera analogía lejana. Al contrario, si se compara el opúsculo de las *Dos vías,* tal como se halla en la *Doctrina de los apóstoles* (cap. I-V), en la *Epístola de Bernabé* (cap. XVIII-XX) y en la antigua traducción latina descubierta y publicada por J. Schlecht (*Die Apostellehre in der Liturgie der kath. Kirche,* Friburgo de B., 1901), se siente uno inmediatamente en el mismo terreno. Estando edificada la moral cristiana sobre la base del Antiguo Testamento, la terminología es muy uniforme. El cuadro lo forma el decálogo con sus preceptos positivos (amor a Dios y al prójimo, obediencia a los padres) y sus preceptos negativos (prohibición de la idolatría, del asesinato, de los pecados de la carne, del robo, de la mentira y de los malos deseos).

II. Las palabras que designan a la caridad

Para expresar el amor y la amistad, los Griegos poseían cuatro palabras cuyos matices no puede expresar nuestra lengua: *φιλεῖν, στέργειν, ἐρᾶν, ἀγαπᾶν.*—*a*) *Φιλεῖν* es el término más general que puede abrazar toda especie de amor, el amor a las personas y a las cosas que nos son queridas (*φιλά*), el amor a Dios y a los hombres, el amor a los demás y a uno mismo, el amor honesto y el amor culpable. Es lo contrario de odiar (*μισεῖν, ἐχθραίνειν*); es un sentimiento nacido del atractivo o del hábito (*φιλεῖν* con el infinitivo=amar a).—*b*) *Στέργειν* designa un amor sensible pero no sensual, un sentimiento tranquilo, parejo y constante, dictado por la naturaleza o producido por la intimidad familiar. Tal es el amor de los padres a sus hijos y recíprocamente, el amor mutuo de los esposos, el amor a la Patria. Esta palabra no es empleada en el Nuevo Testamento.—*c*) *'Ερᾶν* indica un amor ardiente, pasional, casi siempre sexual; un amor acompañado de un violento deseo que supone que el objeto está ausente o imperfectamente poseído. Junto a *φιλεῖν* forma gradación: "Un príncipe dulce y bienhechor, dice Dion Crisóstomo, debe ser, no simplemente amado, sino apasionadamente amado por los hombres" (*Orat.* I: *μὴ μόνον φιλεῖσθαι ὑπ' ἀνθρώπων, ἀλλὰ καὶ ἐρᾶσθαι*). La misma gradación en Jenofonte, *Hieron,* XI, 11. Con mayor razón que *ἔρως* y *ἐραστής*, el verbo *ἐρᾶν* no es empleado en el Nuevo Testamento: era un vocablo manchado por la asociación de ideas impuras. En vano trató Platón de rehabilitarlo, en el *Banquete* y en el *Fedro*: permaneció siempre, en el lenguaje ordinario, en el mismo bajo nivel que el amor sensual y el amor contra natura. Los autores del Nuevo Testamento lo reemplazan por *ἐπιθυμεῖν* y *ἐπιθυμία* con un sentido desfavorable. Quedó proscrito del lenguaje cristiano, por la razón que Orígenes expone en su Comentario sobre el Cantar de los cantares (*Prolog.,* XIII, 68). La expresión de San Ignacio de Antioquía: Mi amor fue crucificado (*Roman.* VII, 2: *ὁ ἐμὸς ἔρως ἐσταύρωται*) no es aplicada a Cristo sino por un singular contrasentido que explica muy bien la lectura del contexto.—*d*)*'Αγαπᾶν* es amar por estima y por elección. La Vulgata la traduce muy bien por *diligere* (salvo II Pedro II, 15: amare), mientras que *amare* sirve para traducir *φιλεῖν*. En efecto, en *ἀγαπᾶν* hay una idea de elección, de preferencia fundada sobre la estimación o el deber; y *φιλεῖν*, en cambio, expresa más bien un sentimiento espontáneo producto de simpatía natural o de relaciones íntimas. La distinción indicada por Aristóteles es muy justa: *ἀγαπᾶν, προαιρεῖσθαι, διώκειν* (*Eth. Nicom.* I, 3); *τὸ δὲ φιλεῖσθαι ἀγαπᾶσθαι ἐστὶν αὐτὸν δι' αὐτόν* (*Rhetor.* I, 11). Según que se quiera poner de relieve la una o la otra idea, *ἀγαπᾶν* (*diligere*) es más expresivo que

φιλεῖν (*amare*) o recíprocamente. Véanse: Jenofonte, *Comment.* II, VII, 9; Cicerón, *Ad. Famil.* XIII, 47; *Ad. Brut.* 1. Dión Casio (XLIV, 48) hace decir a Antonio hablando de César: "Vosotros lo *amasteis* como a un *padre* y lo *quisisteis* como a un *bienhechor* (ἐφιλήσατε αὐτὸν ὡς πατέρα, καὶ ἠγαπήσατε ὡς εὐεργέτην)". También en Juan XXI, 15-17 se pueden estudiar estos delicados matices.

Si el verbo ἀγαπᾶν es empleado frecuentemente por los escritores profanos, el substantivo ἀγάπη es propio de la Biblia. Lo hallamos dieciocho veces en el Antiguo Testamento (deuterocanónicos inclusive), diez de ellas en el Cantar de los cantares. Siempre es la traducción del verbo hebreo *'ahăbāh.* Deissmann (*Bibelstudien,* p. 80) creía haberlo leído en un papiro anterior a la Era Cristiana; pero se reconoce que la leyenda es falsa (véase *Neue Bibelstudien,* p. 26-28) y no se puede citar más que un ejemplo de Filón (*Quod Deus immut.* 14, Mangey, t. I, p. 283) que naturalmente lo toma de los Setenta y otro de un escoliasta de Tucídides (II, 51) de fecha incierta.

Las dos palabras (ἀγαπᾶν y ἀγάπη) son muy comunes en el Nuevo Testamento, sobre todo en San Pablo y en San Juan. Huelga decir cuán aptas son para expresar el amor de Dios por nosotros, nuestro amor por Dios, el amor para con nuestros hermanos y en particular el sentimiento cristiano del amor a los enemigos. Jesucristo dice: ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν (Mat. V, 44; Luc. VI, 27), porque la caridad es libre y depende del querer; si hubiese dicho: φιλεῖτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν, habría pedido casi lo imposible. Sin embargo, Dios, no solamente nos *quiere,* sino que nos *ama* con ternura porque es padre (φιλεῖ, Juan XVI, 27) y San Pablo pronuncia el anatema contra cualquiera que no ame a quien tanto nos ha amado (I Cor. XVI, 22: εἴ τις οὐ φιλεῖ τὸν Κύριον ἤτω ἀνάθεμα).

III. La ascesis en San Pablo

La doctrina ascética de San Pablo merecería un estudio aparte. Algunos de los rasgos de ella los señalamos ya en un artículo intitulado *Un aspect de l'ascèse dans saint Paul* (*Revue d'ascétique et de mystique,* t. II, 1921, p. 3-22) y más brevemente en el curso de esta obra, sobre todo en t. II, p. 392-394. Los principales pasajes que se deben considerar son I Cor. IX; Filip. III; II Tim. II-IV, etc. Agregaremos aquí dos textos interesantes.

A) II Cor. IV, 10: πάντοτε τὴν νέκρωσιν	Semper mortificationem Jesu
τοῦ 'Ι. ἐν τῷ σώματι περιφέροντες	in corpore nostro circumferentes,
ἵνα καὶ ἡ ζωὴ τοῦ 'Ιησοῦ	ut et vita Jesu manifestetur
ἐν τῷ σώματι ἡμῶν φανερωθῇ.	in corporibus nostris.
11 ἀεὶ γὰρ ἡμεῖς οἱ ζῶντες	Semper enim nos qui vivimus
εἰς θάνατον παραδιδόμεθα διὰ 'Ι.	in mortem tradimur propter J.
ἵνα καὶ ἡ ζωὴ τοῦ 'Ι. φανερωθῇ	ut et vita J. manifestetur
ἐν τῇ θνητῇ σαρκὶ ἡμῶν.	in carne nostra mortali.

Estos versículos deben ser comparados porque mutuamente se aclaran. La palabra νέκρωσις —equivalente del clásico θανάτωσις— es pasiva a veces, "el estado de muerte" (Rom. IV, 19); pero aquí parece que es activa, "la ejecución, la crucifixión". El Apóstol quiere decir que el suplicio de Jesús se renueva siempre (πάντοτε) y en todas partes (περιφέροντες) en su cuerpo. Esto es el *quotidie morior* de I Cor. XV, 32. Hace alusión a sus persecuciones y a sus sufrimientos —apaleamientos, flagelaciones, lapidaciones, etc... (II Cor. XI, 23-30)— y también sin duda a sus austeridades voluntarias (I Cor. IX, 26-27). Su vida, tantas veces salvada por milagro (II Cor. I, 10; II Tim. III, 11; IV, 17, etc.), es una especie de milagro continuo y una prueba de que Jesús, su sostén y su libertador, vive glorioso en el Cielo. Gracias a Jesús, puede el Apóstol decir sin cesar: *quasi morientes et ecce vivimus* (II Cor. VI, 9).

B) Gal. VI, 17: Τοῦ λοιποῦ κόπους	De cetero nemo
μοι μηδεὶς παρεχέτω.	mihi molestus sit:
'εγὼ γὰρ τὰ στίγματα τοῦ 'Ιησοῦ	ego enim stigmata Domini Jesu
ἐν τῷ σώματί μου βαστάζω.	in corpore meo porto.

A pesar de la concisión del texto, el sentido no es oscuro. "Que en lo sucesivo (τοῦ λοιποῦ, traducido imperfectamente por *de cetero*) nadie me cause enojo", ni me suscite estorbos, con ataques, calumnias y maniobras hostiles, como esas de que los judaizantes de Galacia se han hecho culpables respecto a mí; "porque traigo en mi cuerpo las señales de Jesús" y estas gloriosas marcas muestran que yo le pertenezco, que yo soy su servidor, su mandatario y su apóstol. Los στίγματα eran las marcas que se imprimían con hierro al rojo: en Occidente, en los esclavos fugitivos; en Oriente, en todos los esclavos y a veces en los soldados, marcas que indicaban quién era el dueño y el jefe; en todos los países, en los animales, para dar a conocer al propietario. San Pablo se refiere al uso oriental y evidentemente hace

alusión a las cicatrices de las llagas tantas veces recibidas por el nombre de Jesús. Esas cicatrices son las *marcas de Jesús,* no solamente porque asimilan a Pablo con su Dueño, sino porque lo señalan como a esclavo y soldado de Jesús y porque no fueron impresas por Jesús mismo sino por su cuenta.

NOTA Z.—ESCATOLOGIA JUDAICA

La mayor dificultad que presenta el estudio de la escatología judía es su mezcla casi inextricable con las concepciones mesiánicas y con las ideas apocalípticas, inconstantes y fugitivas como sueños. Creemos inútil internarnos en ese laberinto; y nos atendremos a dos puntos que pueden esclarecer, por analogía o por contraste, la exégesis del Nuevo Testamento.

I. La duración de los tiempos mesiánicos

Los profetas asignaban al Mesías un reinado sin fin (Jer. XXIV, 6; XXXIII, 17.22; Ezeq. XXXVII, 25; Joel IV (III), 20; Dan VII, 27). Tal es también la enseñanza de los más antiguos autores extra-canónicos (*Enoc,* LXII, 14; *Sibyll.* III, 49-50, 766; *Psalm. Salom.* XVII, 4). Véase a Juan XII, 34: Nos audivimus ex lege, quia Christus manet in aeternum. Sin embargo, paralelamente a la tesis del reino eterno del Mesías, más tarde se abrió paso la opinión de un reino temporal que serviría de preludio a un reino celestial que no tendría fin. El *Apocalipsis de Baruc* no deja de decir, XL, 3, aun admitiendo la eternidad del reino mesiánico (LXXIII, 1): Et erit principatus ejus stans in saeculum, *donec finiatur mundus corruptionis.* Hasta límite fija el *cuarto libro de Esdras* (XII, 34: quoadusque veniat *finis, dies judicii*), y fecha (VII, 28-29: *annis quadringentis.* Et erit post annos hos, et morietur filius meus Christus). — Las especulaciones rabínicas son reunidas en un pasaje del Talmud de Babilonia, *Sanhedrín,* 96[b]-99[a]. Los *días del Mesías* son de *cuarenta* años según Salmo XCIV (XCV), 10 y según Deut. VIII, 3, comparado con Salmo LXXXIX (XC), 15, o de *setenta* años según Is. XXIII, 15, o de *tres generaciones* según Salmo LXXI (LXXII), 5, o de *cuatrocientos* años según Salmo LXXXIX (XC), 15 comparado con Gen. XV, 13. — A estas hipótesis, la *Pesiqta rabbathi* agrega las siguientes: *seiscientos* años (sin autoridad escrituraria), o *mil*

años según Salmo LXXXIX (XC), 4 e Is. LXIII, 4, o *dos mil años* según Salmo LXXXIX (XC), 15, o *siete mil* años según Is. LXII, 5, o *trescientos sesenta y cinco mil* años (un año de días del Señor) según Is. LXIII, 4. — Todos estos cálculos descansan sobre el principio de que la felicidad mesiánica debe igualar a los tiempos de prueba o que un día del Señor equivale a mil años. — Otra tradición que debía ejercer mucha influencia sobre los primeros escritores cristianos está consignada en el Talmud de Babilonia (*'Aboda Zara* 9ª y *Sanhedrín* 97ª -98ª) y parte de un dato diferente. Hace durar al mundo seis mil años, así como la creación dura seis días: dos mil años de caos (*thôhû*), dos mil años de Ley (*thôrāh*), dos mil años de días del Mesías (*yᵉmôth hammāshîāḥ*). Véase a Weber, *Jüd. Theol.* ², 372-373, 340.

II. La resurrección de los muertos

¿Los Judíos de hace dos mil años creían en la resurrección universal? Dividamos este período en tres secciones.

1. *Tiempos que preceden a la aparición del Cristianismo.*—El segundo libro de los Macabeos no se ocupa más que de la resurrección de los justos (II Mac. VII, 9.14.23; XII, 43-44; XIV, 46) y particularmente de los mártires, que parecían tener un derecho especial a la resurrección (véase Apoc. XX, 4). El famoso pasaje de Daniel (XII, 2: Et multi de his qui dormiunt in terrae pulvere evigilabunt, alii in vitam aeternam et alii in opprobrium), puede en rigor entenderse —aun mencionando la resurrección de los malos— de una resurrección parcial, aunque no está excluida la totalidad. Pero desde el momento en que el principio de la resurrección de los impíos era admitido, ya no había razón para limitarlo. Las diversas partes del libro de Enoc contienen concepciones muy diferentes. Según XXII, 13, los pecadores que aquí abajo sufren su pena no resucitarán; XXV, 5 parece suponer que los demás resucitarán para ser castigados. En cuanto a los justos, no hay duda de que resucitarán.

2. *Primer siglo de nuestra Era.*—*A) La escuela racionalista,* representada sobre todo por los saduceos, negaba de manera absoluta la resurrección y aun la inmortalidad del alma (Josefo, *Bell. jud.* II, VIII, 14; *Antiq.* XVIII, I, 4); pero como sus partidarios eran poco numerosos, los saduceos se veían obligados, para no chocar contra la masa del pueblo, a conformarse con el lenguaje de los fariseos (Josefo, *loc. cit.*). Véanse: Mat. XXII, 23; Marc.

XII, 18; Luc. XX, 27; Hechos IV, 1-2; XXIII, 8).—*B) La escuela helenista,* representada por Filón y el cuarto libro de los Macabeos, admitía la inmortalidad del alma pero negaba o disimulaba la resurrección del cuerpo. Según Josefo (*Bell.* II, VIII, 11; *Antiq.* XVIII, I, 5), los esenios compartían esa opinión. — *C) La escuela ortodoxa,* representada por los fariseos, admitía la resurrección de los justos y aún más comúnmente la resurrección de todos los hombres, Judíos y no Judíos, buenos y malos. El cuarto libro de Esdras, VII, 32, dice lo siguiente: "Et terra reddet quae in ea dormiunt, et pulvis qui in eo silentio habitant, et promptuaria reddent quae eis commendatae sunt animae". Si el *Apocalipsis de Baruc,* XXX, no habla más que de los justos, más adelante hace mención expresa de los impíos (L): "Restituet terra tunc mortuos quos recipit nunc ut custodiat eos, nihil immutans in figura eorum, sed sicut recepit ita restituet eos". El cambio de los buenos y de los malos resucitados no aparecerá sino hasta después del juicio (LI): "Et cum praeterierit ille dies statutus, immutabitur aspectus eorum qui damnati fuerint et gloria eorum qui justificati fuerint. Fiet enim aspectus eorum qui nunc impie agunt pejor quam est, ut sustineant supplicium", etc. (trad. Ceriani, *Monumenta sacra et prof.*, Milán, t. I, 1866, p. 86). El *Testamento de Benjamín,* X, 8 (Charles, *The Testaments of the twelve Patriarchs,* Oxford, 1908, p. 229), es todavía más explícito: *Καὶ οἱ πάντες ἀναστήσονται, οἱ μὲν εἰς δόξαν, οἱ δὲ εἰς ἀτιμίαν* (Armenio: *Τότε πάντες ἀλλαγησόμεθα, οἱ μὲν εἰς δόξαν, οἱ δὲ εἰς ἀτιμίαν,* véase I Cor. XV, 51-52). Pero siempre es menester descontar las probabilidades de interpolación cristiana.

3. *Judaísmo rabínico.*—La opinión primitiva, que es la tradicional, dice que los muertos resucitarán al final de los tiempos para el juicio. Hacia fines del siglo segundo de nuestra Era, una escuela disidente imaginó, por lo que parece, una resurrección de los justos para gozar del reino mesiánico terrenal; pero esta escuela no llegó a prevalecer. Cada vez más se hizo de la resurrección la compañera de la creación. Esto supone la resurrección universal, conforme a Dan. XII, 2, aunque se ocupase sobre todo, naturalmente, de la resurrección de los justos. Véase: Lagrange, *Le messianisme,* p. 122-131 y 176-185. Se pueden consultar también: F. Schwally, *Das Leben nach dem Tode nach den Vorstell. des altern Israels und des Judentums,* 1892; A. Bertholet, *Die israel. Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode,* Friburgo de B., 1899; R. H. Charles, *A critical history of the doctrine of future life in Israel, in Judaism and in Christianity,* Londres, 1899; P. Volz, *Jüdische Eschatologie von Daniel bis Aqiba,* Tubinga, 1903.

BIBLIOGRAFIA

Lejos de querer alargar esta bibliografía, me he preocupado sobre todo por hacerla corta. La simple enunciación de todo lo que se ha escrito sobre San Pablo, desde el siglo tercero hasta nuestros días, llenaría un grueso volumen. Por lo demás, semejante repertorio sería de poco interés y de mediana utilidad, porque la mayor parte de esos trabajos no tenían ningún valor intrínseco y naturalmente han caído en el olvido. Excluimos de nuestras listas seis clases de obras.

1/o. A todos los *autores anteriores al siglo XIX*, porque se estima que son conocidos del lector en el caso de que tengan un valor real.

2/o. A todos los *comentaristas* antiguos y modernos, porque son mencionados, en general con una breve apreciación, en todas las Introducciones al Nuevo Testamento.

3/o. Todas las *grandes compilaciones* o colecciones anónimas, como diccionarios de la Biblia, enciclopedias, etc.

4/o. Casi todos los *artículos de revista*, así como la mayor parte de las tesis de bachillerato y de licenciatura. De ellas da una lista muy extensa M. U. Chevalier, en su *Bio-bibliographie*[2] (1907, t. II, col. 3515-3535).

5/. Las *Vidas de San Pablo* y las *Historias del siglo apostólico*, aunque muchas de esas obras lleven directamente a la historia y a la Teología.

6/o. En fin, con pocas excepciones, los *estudios de topografía y de cronología*, las investigaciones sobre la composición, el estado moral y las vicisitudes de las iglesias paulinas.

Los nombres de los autores católicos, desgraciadamente muy raros todavía, están precedidos por un asterisco.

I. Teologías de San Pablo

1. *Período de los primeros ensayos.*

No señalamos sino por recuerdo estos trabajos, ya olvidados para la mayor parte y no sin razón.

G. W. Meyer, *Entwicklung des paulin. Lehrbegriffes*, Altona, 1801.

*J. B. Gerhauser, *Character und Theologie des Ap. Paulus aus seinen Reden und Briefen*, Landshut, 1816.

L. Usteri, *Entwickelung des Paulinischen Lehrbegriffes, in seinem Verhältnisse zur bibl. Dogmatik*, Zurich, 1824 (6/a. ed. en 1851).

K. Schrader, *Die Lehre des Ap. Paulus*, Leipzig, 1833.

Daehne, *Entwickelung des paulin. Lehrbegriffes*, Halle, 1835.

Lützelberger, *Grundzüge der paulin. Glaubenslehre*, Nuremberg, 1839.

Lutterbeck, *Die Neutestam. Lehrbegriffe oder Untersuchungen über das Zeitalter der Religionswende*, Maguncia, 1852.

E. Reuss, *Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique*, Estrasburgo, 1852, 3/a. ed. 1864.

Hahn, *Die Theologie des N. T.*, Leipzig, 1854.

H. Messner, *Die Lehre der Apostel*, Leipzig, 1856.

Schmid, *Bibl. Theologie des N. T.*[3] (ed. por Weizsäcker), Stuttgart, 1863.

F. C. Baur, *Vorlesungen über neutestam. Theologie*, Leipzig, 1864.

J. J. Van Oosterzee, *De Theologie des Nieuwen Verbonds*, 1867 (2/a. ed. 1872).

Opitz, *Das System des Paulus nach seinen Briefen*, Gotha, 1874.

A. Immer, *Theologie des N. T.*, Berna, 1877.

*H. T. Simar, *Die Theologie des heil. Paulus*[2], Friburgo de B., 1883 (1/a. ed. en 1864).

Los dos primeros ensayos son tan sólo humildes y tímidos esbozos; pero la obra de Usteri hizo época. Usteri fue el primero en reducir a sistema la teología de San Pablo. La concibió como una especie de filosofía de la historia, abrazando los tiempos de ignorancia y la plenitud de los tiempos, con el advenimiento de Cristo en el punto de intersección. El plan se desenvuelve así:

1/a. parte. *Paganismo y judaísmo.*—1. Los hombres pierden gradualmente el conocimiento de Dios y caen poco a poco en un estado general de

pecado. — 2. Relación entre los pecados de todos los hombres y el pecado del primer hombre. — 3. Relación del pecado y de la muerte con la Ley Mosaica. — 4. Relación de la Ley con la justicia. — 5. Objeto final de la Ley, o relación de la Ley con la fe. — 6. Deseo de redención inspirado por la insuficiencia de la Ley.

2/a. parte. *El Cristianismo.* — 1. La redención del individuo. — 2. El nacimiento y la formación de la comunidad cristiana. — 3. La consumación de la comunidad cristiana.

Este contraste, sugerido por los primeros capítulos de la Epístola a los Romanos, se presta muy bien, por la vaguedad de los contornos, para los más variados desenvolvimientos. Pero tiene el defecto de relegar a último término a la persona de Cristo, quien no hace su aparición sino al final de la obra, inmediatamente antes de la parusia.

Los sucesores de Usteri siguieron dócilmente sus huellas. Es poco lo que de él difieren en cuanto al sistema y al punto de vista de conjunto. Casi todos se reducen a la Epístola a los Romanos, como si ésta fuera la quintaesencia de la doctrina de Pablo, y, sin negar la autenticidad de las otras Epístolas, apenas las explotan. Siempre es la antítesis entre el pasado y el presente, entre el reino del pecado y el reino de la justicia, entre la impotencia del hombre sin Cristo y su resurgimiento por Cristo. En ello se reconoce la influencia, quizá inconsciente, del protestantismo oficial, que considera la justificación por la fe como el fundamento del Cristianismo y la Epístola a los Romanos como el resumen de Pablo. Todos descuidan igualmente la parte moral de la enseñanza del Apóstol.

Simar mismo, cuyo principal mérito fue mostrar el camino a los escritores católicos, opina que, sin excluir las otras cartas, en la Epístola a los Romanos, la más desembarazada de polémicas, la menos subordinada a las circunstancias exteriores y a las necesidades especiales de los destinatarios, es donde conviene buscar la fórmula más sincera y la más completa de la doctrina de Pablo, de lo que se podría llamar su sistema. Su idea fundamental (Grundgedanke) la halla en "la universalidad de la salvación preparada por Dios para todos los hombres sin acepción de personas, y que es igualmente necesaria a todos". La expresión más llena y la más concisa de esta tesis estaría en la expresión del Apóstol: "El Evangelio es un agente de Dios para procurar la salvación de todo creyente, del Judío en primer término y también del Griego; porque la justicia de Dios se revela aquí por la fe (y) en la fe", a condición de relacionar con esto los textos que afirman la universalidad del pecado y los que explican la economía de la redención. Según esto, el plan de una teología de San Pablo no debería

tener más que dos partes, según lo hace notar con justicia Simar: 1. Necesidad de redención común a todos los hombres; 2. Hecho de la redención considerado en la persona y la obra del redentor. Pero razones de simetría le hacen partir el segundo punto en tres subdivisiones: 1. La redención universal en Cristo; 2. La redención subjetiva (apropiación individual de la redención); 3. la consumación de las cosas. De esta suerte, la obra comprende cuatro secciones principales. Tal es en suma el camino tradicional desde Usteri.

También la exposición de Reuss, que es leída todavía porque está escrita en un lenguaje claro, se une a la idea de Usteri, pero mientras este último hace que se ajuste la teología de San Pablo a la historia religiosa de la humanidad, el profesor de Estrasburgo prefiere ver en ello la imagen de la vida misma del Apóstol dividida en dos períodos "por el hecho tan simple como súbito de su conversión milagrosa en el camino de Damasco". En resumidas cuentas, después de este ensayo de síntesis, Reuss parece abandonar todo plan sistemático y sus capítulos se suceden sin orden aparente.

2. *Trabajos contemporáneos:*

O. Pfleiderer, *Der Paulinismus, ein Beitrag zur Geschichte der urchristl. Theologie*[2], Leipzig, 1890 (1/a. ed. 1873).

J. Bovon, *Théologie du N. T.*, Lausana, 1893-4 (2/a. ed. 1902-5).

W. F. Adeney, *The Theology of the N. T.*, Nueva York, 1894.

A. Sabatier, *L'Apôtre Paul, esquisse d'une histoire de sa pensée*[3], París, 1896 (1/a. ed. 1871).

W. Beyschlag, *Neutestam. Theologie*[2], Halle, 1896.

H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der neutest. Theologie*, Friburgo de B., 1897.

W. Schmidt, *Die Lehre des Ap. Paulus*, Gütersloh, 1898.

C. Holsten, *Das Evangelium des Paulus*, Berlín, 1898.

G. B. Stevens, *The Theology of the N. T.*, Edimburgo, 1899.

B. Weiss, *Lehrbuch der bibl. Theologie des N. T.*[7], Stuttgart, 1903.

G. B. Stevens, *The Pauline Theology*[2] *(a study on the origin and correlation of the doctrinal teachings of the Ap. Paul)*, Nueva York, 1906.

A. Schlatter, *Die Lehre der Apostel*, Tubinga, 1910.

P. Feine, *Theologie des neuen Testaments*, Leipzig, 1910 (2/a. ed. en 1912).

H. C. Sheldon, *New Testament Theology*, Nueva York, 1911.

H. Weinel, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, Tubinga, 1911.

Holsten, Pfleiderer y Holtzmann dependen más o menos directamente de Baur y pertenecen a la escuela liberal (en Francia diríamos radical); Beyschlag, B. Weiss, A. Sabatier y Stevens representan diversos matices del protestantismo llamado conservador, pero los dos últimos se inclinaron más tarde del lado liberal, es decir, racionalista; Feine y Schlatter y sobre todo Bovon hacen oír una nota más conservadora. Es poco lo que hemos leído a Adeney, Schmidt y Weinel.

Al lado de profundas divergencias, Pfleiderer y Holtzmann tienen numerosas afinidades. Gracias al progreso de la crítica histórica, estos dos retrasados de la escuela de Tubinga admiten la autenticidad de las Epístolas a los Tesalonicenses, al menos de la primera, de la Epístola a los Filipenses y del recado a Filemón; consienten aun en reconocer, con gran amplitud, las ideas paulinas en las cartas a los Colosenses y a los Efesios. Los dos, libres de la creencia en lo sobrenatural y de las opiniones confesionales, protestan sin embargo contra lo que llaman el *racionalismo*, es decir, contra la tendencia a prestar a los autores sagrados las ideas filosóficas o religiosas de nuestra época. Los dos hacen derivar la teología de San Pablo de su conversión, o, más bien, de los postulados psicológicos que habrían hecho posible y necesaria esa conversión. Pero hasta aquí llegan las relaciones. Mientras que Pfleiderer, dedicándose a los textos más obscuros los somete a un penetrante análisis, desgraciadamente falseado por un exceso de ingeniosa sutileza, sin inquietarse por lo que los demás hayan podido pensar y decir antes de él, Holtzmann hace gala conscientemente de un prodigioso conocimiento de la exégesis contemporánea; me refiero a la exégesis alemana, porque para él la verdadera ciencia comienza en Tubinga y casi no sale de los confines germánicos. El primero despliega en todos sus escritos tal esfuerzo de claridad, que su pensamiento casi nunca es equívoco; pero cambia con tanta facilidad, que jamás está uno seguro de poseer su opinión definitiva. El segundo se envuelve en una oscuridad protectora; procede por alusiones y por insinuaciones más bien que por pruebas directas; es menester detenerse a cada instante; con angustia se pregunta uno si se le ha comprendido y si de veras se comprende él a sí mismo. Mientras Pfleiderer se consagra a facilitar el camino al lector, Holtzmann parece que toma a pechos el llenarlo de obstáculos; pero vuelve por sus fueros en la exposición de los sistemas diferentes del suyo y en las miradas de conjunto, en las cuales sobresale.

Holsten tiene de genial que explica la conversión de Pablo por su teología y su teología por su conversión. A fuerza de rumiar en su espíritu los argumentos de los cristianos a favor de la resurrección de Jesús, Pablo habría terminado por convencerse de que Jesús podía ser resucitado, y de que lo había sido en efecto; y esta persuasión habría producido la alucinación del camino de Damasco. Pero este hecho nuevo —la aparición de Jesús— habría trastornado y transformado poco a poco todas sus ideas antiguas sobre la teodicea, la soteriología, la moral, la escatología. Holsten alcanza o traspasa, en su exposición de la teología de Pablo, el límite extremo de la fantasía y de la arbitrariedad.

Weiss y Beyschlag se ligan a concepciones diferentes del luteranismo y son opuestos en espíritu, en método, en principios, en tendencias, cosa que se ve, por lo demás, por los dardos que se disparan sin interrupción, en notas satíricas. B. Weiss distribuye los escritos de Pablo, según el orden cronológico, en cuatro grupos que son estudiados separadamente. Cada capítulo se divide en cuatro parágrafos y cada parágrafo en cuatro secciones. Las cuatro secciones son resumidas a la cabeza del parágrafo bajo la forma de tesis y desarrolladas en el cuerpo del artículo con gran refuerzo de textos, de notas y de referencias. ¿Será muy natural el poner todas las doctrinas del Apóstol en un molde uniforme con cuatro compartimientos? No se tarda en comprender que este sistema de separaciones herméticas estrecha todos los horizontes, reduce todas las perspectivas y hace imposible toda síntesis. El orden y la claridad compensan en parte esta carencia de amplitud. La obra parece más una concordancia que una exposición teológica; pero si su lectura es difícil, su consulta es útil. Al contrario de Weiss, Beyschlag no trata de ser completo. Se concreta a las doctrinas capitales o que le parecen tales y las persigue hasta el extremo. Su exposición gana con esto en extensión, en cohesión y en interés. Desgraciadamente, hace que penda toda la teología de San Pablo de una antítesis acerca de la cual reina entre los exégetas, según confesión del propio Beyschlag, una tremenda confusión de ideas: la antítesis "carne y espíritu". La teología del Apóstol sería el esfuerzo por resolver esta antítesis que inmediatamente sugiere otra: "Adán y Cristo". Las dos grandes figuras históricas de la humanidad nos explican el enigma psicológico de la carne y del espíritu y nos hacen entrever la victoria final del espíritu. Estas son las peripecias de esa lucha —desde el decreto de Dios en la eternidad hasta el triunfo definitivo en el momento de la parusía— que Beyschlag nos invita a considerar.

Las cualidades de estilo y de exposición de Sabatier son muy conocidas. Su *Apôtre Paul,* en que la historia ocupa por lo demás un gran lugar, tiene todo el interés de una obra histórica. En el último libro, el autor nos presenta el *Organismo del sistema teológico de Pablo,* o, más bien dicho, la evolución psicológica de su pensamiento bajo la influencia de "la experiencia religiosa". Lo que Pablo ha comprobado en sí mismo, lo aplica, por vía de generalización, a cada uno de los hombres: de aquí nace su antropología, su

concepción del pecado y de la carne, de la fe y de la ley, de la justicia y de la vida nueva. De la esfera psicológica, el principio cristiano es transportado en seguida a la esfera social e histórica; de individual se convierte en universal. Queda una última ascensión que realizar para alcanzar la esfera metafísica y hallar en Dios "la causa primera y siempre activa de este gran despliegue de justicia y de vida" que sucesivamente se ha contemplado en la conciencia humana y en la historia del mundo. Estas tres zonas diferentes corresponderían a los tres grandes períodos de la vida de Pablo y a los tres grupos de Epístolas —Sabatier deja a un lado, como dudosas, las Pastorales. Pero no hay nada que justifique esta concordancia. Lo que acaba de imprimir a todo el sistema el sello de lo arbitrario, es que la noción de Dios es en él nada menos que lo culminante y el coronamiento. Y está comprobado que la noción de Dios, herencia del judaísmo, es uno de los puntos menos característicos de la doctrina de Pablo.

STEVENS no se jacta, como Sabatier, de fijar las etapas de la teología paulina. Comenzando por donde Sabatier termina, toma por base de su exposición la noción de Dios, a la cual liga todo el resto sin nexo aparente. En la *Théologie du Nouveau Testament* del mismo autor, la noción de Dios pierde su primacía y "el punto de partida es antropológico". Stevens compensa esta inconsistencia con una claridad de exposición y una nitidez de estilo que contrastan favorablemente con las demás teologías de San Pablo, poniendo aparte la de Sabatier.

Una palabra tan sólo acerca de los autores más recientes. FEINE es un creyente. Admite la divinidad de Jesucristo y el carácter milagroso de la conversión de Pablo; pero —al fin buen protestante— sostiene el valor *forense* de la justificación, el sentido *simbólico* de las palabras de la consagración, y hace a la crítica moderna una multitud de concesiones que debilitan en algo sus principios conservadores. No deja de tener su obra méritos muy reales y puede ser estudiada con provecho aun por los católicos.

SCHLATTER no pretende hacer una teología crítica, sino una simple exposición de la enseñanza de los apóstoles. A. Schweitzer, *Geschichte der Paulinischen Forschung von der Reformation bis auf die Gegenwart,* Tubinga, 1911 (reimpresión en 1933), lo halla demasiado conservador.

II. PUNTOS PARTICULARES

1. *Conversión de Pablo, su evangelio, su influencia.*

IRONS, *Christianity as taught by St. Paul,* 1876.

J. F. CLARKE, *The ideas of the Ap. Paul translated into their modern equivalents,* Boston, 1884.

O. PFLEIDERER, *The influence of the Apostle Paul on the development of Christianity,* Londres, 1885 (*Hibbert Lectures*).

C. EVERETT, *The Gospel of Paul,* Boston, 1893.

A. B. BRUCE, *St. Paul's conception of Christianity*², Edimburgo, 1894.

O. CONE, *Paul, the man, the missionary and the teacher,* Nueva York, 1898.

THACKERAY, *The relation of St. Paul to contemporary Jewish thought,* Londres, 1900.

C. ANDERSON SCOTT, *The Gospel according to St. Paul. Its character and course* (en *Expositor,* 1900, t. II, p. 202-210).

*V. ROSE, *Comment Paul a connu le Christ* (en *Revue Bibl.* 1902, p. 321-346).

*BOURGINE, *Conversion de saint Paul. Saint Paul a-t-il été halluciné?* París, 1902.

*E. MOSKE, *Die Bekehrung des heil. Paulus. Eine exegetisch-kritische Untersuchung* (punto de vista católico, bibliografía completa), Munster, 1907.

DU BOSE, *The Gospel according to St. Paul,* Londres, 1907 (vulgarización).

TH. OEHLER, *Der Ap. Paulus und sein Evangelium als Autorität für den Glauben,* Basilea, 1907.

*S. PROTIN, *La théologie de S. Paul. L'évangile de S. Paul* (en *Revue Augustinienne,* abril de 1908).

A. SEELIGMÜLLER, *War Paulus Epileptiker? Erwägungen eines Nervenarztes,* Leipzig, 1910.

A. C. HEADLAM, *St. Paul and christianity,* Londres, 1913.

J. G. MACHEN, *The Origin of Paul's Religion,* Nueva York, 1921.

2. *Psicología. Carne y espíritu. Pecado.*

THOLUCK, *Ueber σάρξ als Quelle der Sünde,* en *Stud. und Krit.* 1855, fasc. 3,

HOLSTEN, *Die Bedeutung des Wortes σάρξ im Lehrbegriff des Paulus,* 1855, inserto en su *Zum Evangelium des Paulus und Petrus,* Rostock, 1868.

KRUMM, *De notionibus psychologicis Paulinis,* 1858.

L. ERNESTI, *Vom Ursprung der Sünde nach paulin. Lehrgehalte,* Gotinga, 1862.

O. PFLEIDERER, *Das paulinische Πνεῦμα,* en *Zeitschrift für wiss. Theol.* XIV (1871), p. 161-182.

Ecklund, Σάρξ *vocab. quid apud Paulum significet*, Lund, 1872.

H. Lüdemann, *Die Anthropologie des Ap. Paulus*, Kiel, 1872.

H. Wendt, *Die Begriffe Fleisch und Geist im bibl. Sprachgebrauch*, Gotha, 1878.

W. P. Dickson, *St. Paul's use of the terms Flesh and Spirit*, Glasgow, 1883.

J. Gloel, *Der Stand im Fleische nach paulinischem Zeugniss*, Halle, 1886; *Der Heilige Geist in der Heilsverkündigung des Paulus*, Halle, 1888.

H. Gunkel, *Die Wirkungen des Heiligen Geistes, nach der populären Anschauung der apost. Zeit und nach der Lehre des Ap. Paulus*, Gotinga, 1888 (3/a. ed. anastática 1909).

A. Westphal, *De Epist. Pauli ad Romanos septimo capite* (7-25) *commentatio critico-theologica*, Tolosa, 1888.

T. Simon, *Die Psychologie des Ap. Paulus*, Gotinga, 1897.

*H. Sladeczek, *Paulinische Lehre über das Moralsubjekt, als anthropologische Vorschule zur Moraltheologie des heil. Ap. Paulus*, Ratisbona, 1899.

R. Trümpert, *Die Lehre von der Sünde nach den Schriften des N. T.*, Darmstadt, 1901.

E. Sokolowski, *Die Begriffe Geist und Leben bei Paulus in ihren Beziehungen mit einander. Eine exegetisch-religionsgech. Untersuchung*, Gotinga, 1903.

H. Windisch, *Entsündigung des Christen nach Paulus*, 1908.

*W. Schauf, *Der Begriff "Fleisch" beim Apostel Paulus*, Munster de W., 1924.

*J. Freundorfer, *Erbsünde und Erbtod beim Apostel Paulus*, Munster de W., 1927 (erudita y útil).

3. *Teodicea y predestinación.*

Poelman, *De Jesu Apostolorumque, Pauli praesertim, doctrina de praedestinatione divina et morali hominis libertate*, Groninga, 1851.

B. Weiss, *Die Prädestinationslehre des Ap. Paulus* (en *Jahrb. f. deutsche Theologie*, t. II, 1857, p. 54-115).

*Lamping, *Pauli de praedestinatione decretorum enarratio*, Lieja, 1858.

W. Beyschlag, *Die paulin. Teodicee*, Berlín, 1868 (2/a. ed. 1896).

E. Ménégoz, *La prédestination dans la théologie paulinienne*, París, 1884.

Goens, *Le rôle de la liberté humaine dans la prédestination paulinienne*, Lausana, 1884.

*V. Weber, *Kritische Geschichte der Exegese des 9 Kapitels resp. der verse 14-23 des Römerbriefes bis auf Chrysostomus und Augustinus einschliesslich*, Wurzburgo, 1889.

K. Müller, *Die göttliche Zuvorersehung und Erwählung nach dem Evang. des Paulus*, Halle, 1891.

J. Dalmer, *Die Erwählung Israels nach der Heilsverkündigung des Ap. Paulus*, Gütersloh, 1894; *Zur paulin. Erwählungslehre* en *Greifswälder Studien*, Gütersloh, 1895.

Kühl, *Zur paulin. Theodicee* (en *Theol. Studien* en honor de B. Weiss), Gotinga, 1897.

E. Weber, *Das Problem der Heilsgeschichte nach Röm.* 9-11, Leipzig, 1911.

4. *Cristologia y soteriologia.*

Bibliografía completa en H. Schumacher, *Christus in seiner Präexistenz und Kenose* etc., Roma, 1914 (*Biblioteca del Instituto Bíblico*), p. XIII-XXX. Véase t. I, p. 509.

R. Schmidt, *Die paulin. Christologie in ihrem Zusammenhange mit der Heilslehre des Apostels*, Gotinga, 1870.

A. Dietzsch, *Adam und Christus, Rom. V*, 12-21, Bonn, 1871.

E. Ménégoz, *Le péché et la rédemption d'après saint Paul*, París, 1882.

W. Weiffenbach, *Zur Auslegung der Stelle Phil.* II, 5-11, *zugleich ein Beitrag zur paulin. Christologie*, Leipzig, 1884.

A. Seeberg, *Die Anbetung des Herrn bei Paulus*, Riga, 1891.

W. P. Du Bose, *The soteriology of the N. T.*, Nueva York, 1892.

A. Seeberg, *Der Tod Jesu in seiner Bedeutung für die Erlösung*, Leipzig, 1895.

Karl, *Beiträge zum Verständniss der soteriologischen Erfahrungen und Spekulationen des Ap. Paulus*, Estrasburgo, 1896.

E. H. Gifford, *The Incarnation, a study of Phil. II*, 5-11, Nueva York, 1897.

D. Somerville, *Saint Paul's conception of Christ or the doctrine of the second Adam*, Edimburgo, 1897.

*J. Labourt, *Notes d'exégèse dur Phil.* II, 5-11 (en *Revue bibl.* VII, 1898, p. 402-415 y 553-563).

*V. Rose, *Jésus-Christ, seigneur et fils de Dieu* (en *Revue bibl.* 1903, p. 337-361).

J. Denney, *The death of Christ; its place and interpretation in the N. T.*, Londres, 1903.

M. Brückner, *Die Entstehung der paulin. Christologie*, Estrasburgo, 1903.
A. Arnal, *La personne du Christ et le rationalisme allemand contemporain*, París, 1904.
J. F. S. Muth, *Die Heilstat Christi als stellvertretende Genugtuung*, Munich, 1904.
E. Ménégoz, *La mort de Jésus et le dogme de l'expiation*, París, 1905.
*C. Van Crombrugghe, *De soteriologiae christianae primis fontibus*, Lovaina, 1905.
Stevens, *The Christian doctrine of salvation*, Edimburgo, 1905.
*H. Couget, *La divinité de Jésus-Christ. L'enseignement de saint Paul*, París, 1906.
Wetzel, *Grundlinien der Versöhnungslehre²*, Leipzig, 1906.
Anonyme, *The fifth Gospel, being the Pauline interpretation of the Christ*, Londres, 1907.
*A. Royet, *Etude sur la christologie des Epîtres de saint Paul*, Lyon, 1907.
J. Koegel, *Christus der Herr. Erläuterungen zu Phil.* 2, 5-11, Gütersloh, 1908.
W. Olschewski, *Die Wurzeln der paulin. Christologie*, Koenigsberg, 1909.

5. *Fe y justificación.*

Lipsius, *Die paulin. Rechtfertigungslehre*, Leipzig, 1853.
J. Winter, *Essai sur la prédestination d'après saint Paul*, 1862.
*J. Wieser, *Pauli apostoli doctrina de justificatione ex fide sine operibus et ex fide operante*, Trento, 1874.
G. Schnedermann, *De fidei notione ethica paulina*, Leipzig, 1880.
Fricke, *Der paulin. Grundbegriff der δικαιοσύνη Θεοῦ erörtert auf Grund von Röm.* 3, 21-26, Leipzig, 1887.
G. Schwarz, *Justitia imputata? Eine neue Erklärung der entscheidenden Ausprüche des Ap. Paulus über die Rechtfertigung*, Heidelberg, 1892.
E. Schaeder, *Die Bedeutung des lebendigen Christus für die Rechtfertigung nach Paulus*, Gütersloh, 1893.
*B. Bartmann, *St. Paulus und St Jacobus über die Rechtfertigung*, Friburgo de B., 1897 (*Bibl. Studien*, fasc. II, t. I).
E. Riggenbach, *Die Rechtfertigungslehre des Ap. Paulus*, Stuttgart, 1897.
H. Cremer, *Die paulin. Rechtfertigungslehre im Zusammenhange ihrer geschichtl. Voraussetzungen*, Gütersloh, 1900.

H. F. Noesgen, *Der Schriftbeweis für die evangelische Rechtfertigungslehre*, Halle, 1901.
Lütgert, *Die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben*, Berlín, 1903.
E. Kühl, *Rechtfertigung auf Grund Glaubens und Gericht nach den Werken bei Paulus*, Koenigsberg, 1904; *Die Stellung des Jacobusbriefes zum alttestam. Gesetz und zur paulin. Rechtfertigungslehre*, Koenigsberg, 1905.
K. Müller, *Beobachtungen zur paulin. Rechtfertigunslehre*, Leipzig, 1905.
J. H. Gerretsen, *Rechtvaardigmaking bij Paulus*, Nimega, 1905.
E. Cremer, *Rechtfertigung und Wiedergeburt*, Gütersloh, 1907 (en *Beiträge zur Förderung christl. Theologie*, año XI, fasc. 5).
*E. Tobac, *Le problème de la justification dans saint Paul*, Lovaina, 1908.

6. *Moral y mística.*

L. Ernesti, *Die Ethik des Ap. Paulus in ihren Grundzügen dargestellt³*, Gotinga, 1880 (1/a. ed. 1868).
Von Soden, *Die Ethik des Paulus* (en *Zeitschrift f. Theol. u. Kirche*, 1892, p. 109-146).
*H. Sladeczek, *Paulinische Lehre über das Moralsubjekt*, Ratisbona, 1899.
H. Jacoby, *Die neutest. Ethik*, Koenigsberg, 1899 (p. 243-406).
Titius, *Der Paulinismus unter dem Gesichtspunkt der Seligkeit*, Tubinga, 1900.
*Ch. Calippe, *Saint Paul et la cité chrétienne*, París, 1902.
G. Bindemann, *Das Gebet um tägliche Vergebung der Sünden in der Heilsverkündigung Jesu und in den Briefen des Apostels Paulus*, Gütersloh, 1902.
*A. Rademacher, *Die übernatürliche Lebensordnung nach der paulin. und der johann. Theologie*, Friburgo de B., 1903.
A. Juncker, *Die Ethik des Apostels Paulus*, Halle, 1904; 2ª parte: *Die konkrete Ethic*, Halle, 1920.
*V. Ermoni, *Saint Paul et la prière*, París, 1907.
W. E. Chadwick, *The Pastoral Teaching of St. Paul*, Edimburgo, 1910.
A. B. D. Alexander, *The Ethics of Paul*, Glasgow, 1910.
*K. Benz, *Die Ethik des Apostels Paulus*, Friburgo de B., 1912 (bibliografía completa).
*H. Bertrams, *Das Wesen des Geistes nach der Anschaung des Apostels Paulus*, Munster de W., 1914.

*W. Reinhard, *Das Wirken des heiligen Geistes in Menschen nach den Briefen des Apostels Paulus*, Friburgo de B., 1919.

K. Deissner, *Paulus und die Mystik seiner Zeit*[2], Leipzig, 1921.

W. Weber, *Christusmystik. Eine religionspsychologische Darstellung der paulinischen Christusfrömmischkeit*, Leipzig, 1924 (muy subjetivo; muy poca cosa aprovechable).

*J. Duperray, *Le Christ dans la vie chrétienne d'après saint Paul*[4], París, 1928 (excelente estudio).

*A. Wikenhauser, *Die Christusmystik des hl. Paulus*, Munster de W., 1928.

A. Schweitzer, *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tubinga, 1930 (interesante pero muy sistemático).

7. *Escatología.*

*L. Atzberger, *Die christliche Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung im A. und N. Testament*, Friburgo de B., 1890.

R. Kabisch, *Die Eschatologie des Paulus*, Gotinga, 1893.

Slotemaker de Bruine, *De eschatologische Voorstellingen in I en II Corinthe*, Utrecht, 1894.

E. Teichmann, *Die paulin. Vorstellungen von Auferstehung und Gericht und ihre Beziehung zur jüdischen Apocalyptik*, Leipzig, 1896.

P. Volz, *Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba*, Tubinga, 1903.

Kennedy, *St. Paul's conceptions of the last things*, Londres, 1904.

E. Kühl, *Ueber 2. Korinther 5, 1-10. Ein Beitrag zur Frage nach dem Hellenismus bei Paulus*, Koenigsberg, 1904.

*Fr. Tillmann, *Die Wiederkunft Christi nach den paulinischen Briefen*, Friburgo de B., 1909.

8. *La controversia Pablo y Jesús.*

P. Wernle, *Die Anfänge unserer Religion*, Tubinga, 1901.

P. Feine, *Das gesetzesfreie Evangelium des Paulus nach seinem Werdegang dargestellt*, Leipzig, 1899 y *Jesus Christus und Paulus*, Leipzig, 1902; véase *Rev. bibl.*, 1904, p. 117-120.

Goguel, *L'Apôtre Paul et Jésus-Christ*, París, 1904.

Weinel, *Paulus, der Mensch und sein Werk*, Tubinga, 1904.

W. Wrede, *Paulus*, Leipzig, 1905.

Kaftan, *Jesus und Paulus*, Tubinga, 1906 (a propósito de Bousset y de Wrede).

Koelbing, *Die geistige Einwirkung der Person Jesu auf Paulus*, Gotinga, 1906.

A. Meyer, *Wer hat das Christentum begründet, Jesus oder Paulus?* Tubinga, 1907.

A. Jülicher, *Paulus und Jesus*, Tubinga, 1907.

J. Weiss, *Christus. Die Anfänge des Dogmas*, Tubinga, 1909; *Paulus und Jesus*, Berlín, 1909.

Wustmann, *Jesus und Paulus. Die Abhängigkeit des Apostels von seinem Herrn*, Gütersloh, 1909.

Scott, *Jesus and Paul*, Londres, 1909 (*Cambridge Bibl. Essays*).

*P. Dausch, *Jesus und Paulus*, Munster, 1910 (*Bibl. Zeitfragen*).

Sobre esta materia de actualidad damos una bibliografía más completa en el *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, en el artículo *Paulinisme*.

9. *Puntos diversos.*

Rogge, *Die Anschauungen des Ap. Paulus von dem relig.—sittl. Character des Heidenthums*, Fürstenwalde, 1887.

Beyschlag, *Hat der Ap. Paulus die Heidengötter für Dämonen gehalten*, Halle, 1894.

B. Duhm, *Pauli apost. de Judaeorum religione judicia*, Gotinga, 1873.

A. Zahn, *Das Gesetz Gottes nach der Lehre und Erfahrung des Ap. Paulus*[2], Halle, 1892.

E. Grafe, *Die paulin. Lehre vom Gesetz nach den vier Hauptbriefen*[2], Leipzig, 1893.

Schulz, *Τί οὖν ὁ νόμος; Verhältniss von Gesetz, Sünde und Evangelium nach Gal 3* (en *Stud. und Krit.* 1902, p. 5-55).

Kaehler, *Auslegung von Kap., 2,14-16 im Römerbrief* (en *Stud. und Krit.*, t. XLVII, 1874, p. 261-306).

Giesecke, *Zur Exegese von Röm. 2, 11-16* (*Ibid.*, t. LIX, 1886, p. 173-182).

O. Everling, *Die paulinische Angelologie und Dämonologie*, Gotinga, 1888.

*J. Quirmbach, *Die Lehre des hl. Paulus von der natürlichen Gotteserkenntnis und dem natürlichen Sittengesetz*, Friburgo de B., 1906.

M. Dibelius, *Die Geisterwelt in Glauben des Paulus*, Gotinga, 1909.

*G. Kurze, *Der Engels-und Teufelsglaube des Apostels Paulus*, Friburgo de B., 1915.

*B. Bartmann, *Paulus. Die Grundzüge seiner Lehre und die moderne Religionsgeschichte*, Paderborn, 1914.

*P. Tischleder, *Wesen und Stellung der Frau nach der Lehre des heiligen Paulus*, Munster de W., 1923.

P. Feine, *Der Apostel Paulus: das Ringen um das geschichtl. Verständniss des Paulus*, Gütersloh, 1927 (obra importante; protestante conservador).

Ch. A. A. Scott, *Christianity according to St. Paul*, Cambridge, 1927 (de agradable lectura; punto de vista anglicano).

E. Lohmeyer, *Kyrios Jesus* (sobre Filip. II, 5-11), Heidelberg, 1927 (muy imaginativa).

*L. Tondelli, *Il pensiero di San Paolo*, Milán, 1928 (interesante; primera exposición católica de este género en italiano, dice el autor).

*K. Pieper, *Paulus. Seine missionarische Persönlichkeit und Wirksamkeit*, Munster de W., 1929.

Otras muchas obras han sido mencionadas a propósito de los puntos especiales tratados en las notas sueltas.

INDICE DE MATERIAS

LIBRO PRIMERO

EL PAULINISMO

CAPITULO I

Definición del paulinismo.

CAPITULO II

Las fuentes del paulinismo.

LIBRO SEGUNDO

Prehistoria de la Redención

CAPITULO I

La humanidad sin Cristo.

CAPITULO II

La iniciativa del Padre.

LIBRO TERCERO

La Persona del Redentor

CAPITULO I

El Cristo preexistente.

CAPITULO II

Relaciones del Cristo preexistente.

CAPITULO III

Jesucristo hombre.

LIBRO SEXTO

Los Frutos de la Redención

CAPITULO I

La vida cristiana.

CAPITULO II

Las postrimerías.

NOTAS SUELTAS

Nota L.—*El misterio de Pablo y los misterios paganos.*

Nota M.—*En Cristo Jesús.*

Nota N.—*El Evangelio.*

Nota O.—*Lenguaje psicológico de San Pablo.*

INDICES GENERALES

Los índices siguientes son comunes a los dos volúmenes.

El primero es el sumario analítico de los puntos principales tratados en el curso de esta obra, sumario forzosamente muy incompleto y cuyo único objeto es orientar rápidamente al lector.

El segundo es un cuadro de materias por orden alfabético. Puede ofrecer por sí solo la ventaja de facilitar una rápida investigación.

El tercero es un índice de los pasajes de San Pablo y de los Hechos comentados o discutidos; no figuran aquí los textos simplemente citados.

El cuarto es una lista de palabras griegas estudiadas desde el punto de vista semántico, sintáctico o morfológico.

En cada uno de los índices, las cifras romanas indican el tomo; las cifras arábigas, la página. Ha parecido inútil distinguir entre una remisión al texto y una a las notas.

I. SUMARIO ANALITICO.

Siendo la Teología de San Pablo más que nada una doctrina de salvación, debe ser considerada en función del acto redentor. Nos hemos esforzado en conciliar las divisiones usuales de la dogmática con el punto de vista del Apóstol. De esta manera, sus enseñanzas fueron agrupadas bajo cuatro títulos generales, que están subdivididos en secciones tan sencillas y comprensivas cuanto ha sido posible:

I. PABLO Y SU OBRA.

II. INDICE ALFABETICO

— D —

— E —

— F —

— G —

— H —

III.—TABLA EXEGETICA.

En esta lista ponemos únicamente los pasajes de San Pablo, de la Epístola a los Hebreos y de los Hechos comentados *ex professo* o explicados con algún detenimiento. No figuran aquí los demás textos escriturarios, como tampoco los textos de San Pablo citados muy de paso.

IV.—INDICE FILOLOGICO

Se reunieron en esta lista algunas palabras raras o empleadas por San Pablo en una acepción especial y acerca de las cuales no huelga una explicación. También hubieran podido caber aquí otros términos paulinos quizá con justo título; pero era necesario un límite.

CORRECCIONES

TOMO I

Pág.	Línea	Dice	Debe decir
20	-3	[12] Hechos	[11] Hechos
41	15	cautiverio [45]	cautiverio [43]
83	21	Nisa	Niza
86	-12	*Tertius*	*Tercio*
90	-17	Jeohvá	Jehová
94	-9	glosolales	glosolalos
207	-15	ὦ	ᾧ
235	19	carac-	caracte-
243	24	ᾦ	ᾧ
250	12	eterna	eterna"
311	Su nota 15 está en la pág. 310.		
337	-18	grego	griego
403	-5	Magney	Mangey
482	9	Jeohvá	Jehová
499	19	*κληθῆναν*	*κληθῆναι*
515	18	Pelusia	Pelusio
521	-5	Hesegipo	Hegesipo
553	11	bueno orden	buen orden

TOMO II

49	1	voga	boga
66	-18	álito	hálito
126	21	*toques¡*	*toques!*
138	-7	[23] Juan	[22] Juan
181	15	dostrina	doctrina
200	-9	*hā'ăḥarôn*	*hā'aḥărôn*
263	-23	Contaste	Contraste
398	-8	Mopsucta	Mopsuesta
446	-3	Compárece	Compárcese

Se terminó de imprimir el día 10 de diciembre de 1946, en los Talleres de la Editorial Jus.